UNIVERSITE MARC BLOCH

FACULTE DE THEOLOGIE PROTESTANTE

La Nouvelle Jérusalem

Etude intertextuelle

d’Apocalypse 21.12-21

Présenté par
Pierre FRANCO

Sous la direction du professeur
Christian GRAPPE

En vue de l’obtention de la
Maîtrise de Théologie Protestante

Strasbourg 2005

Liste des abréviations

ABC	Anchor Bible
ICC	International Critical Commentary.
JBL	*Journal of Biblical Literature.*
JSNTSup	*Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series*.
JSOTSup	*Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series*.
MdB	Le Monde de la Bible.
NIGTC	The New International Greek Testament Commentary.
NT	*Novum Testamentum.*
RHPR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses.*
SC	Sources chrétiennes.
TOB	Traduction œcuménique de la Bible
WBC	Word Biblical Commentary.
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.*

Introduction

« Voici la demeure de Dieu avec les hommes ! » (Ap 21.3). C'est cette exclamation qu'entend le visionnaire apocalyptique, alors qu'il voit une ville descendre du ciel (Ap 21.3). Cette vision de la Jérusalem Nouvelle (Ap 21), à laquelle est attachée une vision du paradis (Ap 22), est la dernière grande révélation du canon biblique. Cette ville nous interpelle. Peut-être aussi nous attire-t-elle parce que nous la trouvons sur la dernière feuille de notre Bible…

Parce que le champ d'étude relatif à la Nouvelle Jérusalem est très vaste, notre recherche va se centrer sur l'architecture de cette ville. Dès la première lecture de Ap 21.12-21, le lecteur est troublé par cette description architecturale. Cet étonnement provient sans doute des mesures extraordinaires, de la profusion des matériaux précieux, ou de la richesse des symboles présents. Mais ce qui surprend de premier abord le lecteur, c'est l'absence de Temple : « Mais de temple, je n'en vis point dans la cité » (Ap 21.22a). De ce fait, cette cité est en tout tous points unique, car elle semble assumer elle-même la fonction de Temple en permettant la cohabitation de Dieu avec les hommes. En ce sens, cette Cité-Temple est bien « nouvelle ». Si elle rentre dans l'ensemble de « ce qui doit arriver bientôt » (Ap 1.1), elle nous invite à vivre dès aujourd'hui cet idéal évangélique, à savoir la possibilité d'être un peuple uni dans la présence de Dieu.

Pour découvrir les différentes significations de la représentation architecturale, nous situerons tout d'abord la vision de la Nouvelle Jérusalem dans l'ensemble du plan de l'Apocalypse. Nous essaierons de déterminer la place de cette vision au sein de la grande vision apocalyptique johannique. Puis, en nous intéressant à la structure architecturale de la cité, nous seronts amenés à la comparer avec celles que proposent d'autres textes précurseurs, bibliques ou qoumrâniens, qui présentent aussi des ensembles architecturaux pour les temps à venir. Nous verrons alors en quoi la rédaction de Ap 21.12-21 peut être située dans le prolongement d'une tradition biblique et extra biblique. Toujours en quête de la signification de cette architecture, nous serons ensuite amenés à nous concentrer sur l'importance des matériaux et des mesures. Par cette étude

intertextuelle, nous ferons entrer en dialogue[1] la représentation architecturale de l'Apocalypse avec celles que proposent des textes précurseurs, afin de faire résonner des harmoniques riches de sens et d'applications. Au delà de la représentation d'une réalité eschatologique, nous essaierons de voir en quoi l'auteur, au travers de cette cité, a pu suggérer la réalité, la nature intrinsèque du peuple de Dieu à qui est adressé ce texte[2]. Ainsi, les différents ensembles symboliques de la Nouvelle Jérusalem pourront nous indiquer la raison d'être de la communauté chrétienne, son identité, ses responsabilités et son espérance.

I. Le texte de la Nouvelle Jérusalem et sa place dans l'Apocalypse

A. Le texte, sa structure et sa critique textuelle

1. Le texte au sein de la structure d'ensemble

Nous allons ici proposer une structure en chiasme de la description de la Nouvelle Jérusalem (Ap 21.10b-23). Avant cela, il est intéressant de situer ce passage par rapport à l'ensemble du chapitre 21. Après le verset 1, qui annonce une nouvelle création, nous pouvons isoler deux parties où sera développé, par deux approches différentes, un nouvel état des choses offert par Dieu. La première partie (v.2-8) est introduite par le verset 2ab :

> v. 2ab : καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ
>
> « Et la cité sainte, la Jérusalem nouvelle, je la vis qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu »

[1] J.-L. LAVOIE. « L'écriture interprétée par elle-même. » In *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible.* (J. Duhaime et O. Mainville éd.). Montréal : Médiaspaul, 1994. p. 83.

[2] R.H. GUNDRY. "The New Jerusalem. People as Place, not Place for People". In *NT* 29 (1987). p. 254-264.

A ce verset introductif correspond le verset 10bc. Il lui est très similaire et introduit la deuxième description de la cité (v.10-27) :

> v.10bc : καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ
>
> « et il me montra la cité sainte, Jérusalem, qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu. »

Au verset 2c, l'auteur décrit la ville « comme une épouse qui s'est parée (κεκοσμημένην) pour son époux. ». Cette « cosmétique » de la mariée trouve un parallèle au verset 11, où l'éclat de la ville est comparé à une pierre précieuse. A la parure de la mariée correspond la splendeur de la ville.

Pour souligner cette structure en deux blocs descriptifs (v.2-8 ; 10-27), relevons aussi le fait qu'ils se terminent tous deux par une énumération des catégories ne pouvant accéder au nouveau mode de vie offert par Dieu :

> « Quant aux lâches, aux infidèles, aux dépravés, aux meurtriers, aux impudiques, aux magiciens, aux idolâtres et à tous les menteurs, leur part se trouve dans l'étang embrasé de feu et de soufre: c'est la seconde mort. » (Ap 21.8)
>
> « Il n'y entrera nulle souillure, ni personne qui pratique abomination et mensonge, mais ceux-là seuls qui sont inscrits dans le livre de vie de l'agneau. » (Ap 21.27)

Ce premier découpage étant fait, nous proposons maintenant une structure en chiasme pour la deuxième partie (10b-27) du chapitre 21. Cette structure a le mérite d'isoler les données propres à l'architecture (D. E. D'), c'est-à-dire les versets 12 à 21, et d'indiquer par là-même leur fonction par rapport à l'ensemble du texte. Ce bloc tripartite est entouré de données parallèles sur la nature, l'origine et la fonction de cette ville. Nous pouvons présenter le plan ainsi :

A. Nature et sainteté de la ville	v.10b
B. Arrivée de la ville	v.10cb
C. Gloire de Dieu et éclat de la ville	v.11
D. Architecture de la ville	v. 12-14
E. Mesures de la ville	v. 15-17
D’. Matériaux de la ville	v. 18-21
C’. Gloire de Dieu et éclat de la ville / présence de Dieu	v.22-23
B’. Arrivée des nations	v.24-26
A’. Nature et sainteté des nations	v.27

Dans cette structure, les données architecturales relatives à la cité (v.12-21), sur lesquelles nous allons nous pencher dans cette étude, se trouvent au centre du texte. Cette description de la Nouvelle Jérusalem (Ap 21.12-21) est divisée en trois parties : l’architecture (D), les mesures (E) et les matériaux (D’). Les parties D et D’ peuvent être mis en parallèle. En D, où sont énumérées les différentes parties architecturales de la cité, il est fait mention d’une muraille, de douze portes et de douze fondations. En D’, les matériaux concernent les même éléments: la muraille, les fondations et les douze portes. Il y est aussi fait mention du matériau de la ville et de la place (v.18, 21). Entre ces deux parties est insérée une sorte de parenthèse, à propos de la mesure de la cité (E). C’est un ange, celui qui avait précédemment parlé au prophète (v.9), qui prend lui-même les mesures. Nous nous intéresserons, dans un chapitre ultérieur, à la signification de ces mesures, afin de percevoir ce qui pourrait justifier la position centrale de ce passage.

Les parties C et C’ font toutes deux mention, à propos de la cité, de la présence de la gloire de Dieu (δόξα τοῦ θεοῦ) (21.11, 23). Si, dans la partie C, il est fait mention de «l’ éclat » (ὁ φωστὴρ) de la ville, dans la partie parallèle C’, (v.23), c’est la gloire de Dieu qui est son éclat, qui « l’illumine » (ἐφώτισεν). L’architecture de la ville se trouve ainsi directement encadrée par la notion d’éclat dû à la présence glorieuse de Dieu. La partie C’ relève l’absence de tout Temple (ναός). Celui-ci est remplacé par la présence du « Seigneur, le Dieu Tout-Puissant ainsi que [de] l’agneau » (v.22). A cette double présence, le verset 23b relie deux éclats qui sont associés respectivement à Dieu et à l’agneau : « la gloire de Dieu l'illumine, et son flambeau, c'est l'agneau. » Par ce lien, l’auteur semble suggérer

que l'absence de Temple est compensée par l'éclat, par la lumière divine, que nous retrouvons associée à une pierre précieuse dans la partie C (v.11) : « Elle brillait de la gloire même de Dieu. Son éclat rappelait une pierre précieuse, comme une pierre d'un jaspe cristallin. »

Les parties B et B' évoquent toutes les deux des déplacements. Dans B, c'est la cité qui « descend du ciel », alors que dans B', ce sont les nations qui « marcheront à sa lumière ». Par ces deux mouvements, l'un vertical et l'autre horizontal, une rencontre va se produire, rencontre entre les nations et la cité venant de Dieu.

Les parties A et A' précisent, dans une perspective rituelle, les modalités de la rencontre. Parce que la cité est « sainte » (v.10b), ceux qui viennent à sa rencontre doivent être dépourvus de toute souillure, « inscrits dans le livre de vie de l'agneau » (v.27).

Cette courte analyse des parallélismes entourant la description architecturale de la Jérusalem Nouvelle nous a permis de dégager trois points :

- La cité doit manifester la présence glorieuse de Dieu (C-C')
- La cité doit permettre la rencontre des nations avec la cité de Dieu (B-B')
- La cité doit préserver la sainteté de cette rencontre (A-A')

A. τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἰερουσαλὴμ

B. καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ

C. 11 ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ,
ὁ φωστὴρ αὐτῆς ὅμοιος λίθῳ τιμιωτάτῳ ὡς λίθῳ ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι.

D. 12 ἔχουσα τεῖχος μέγα καὶ ὑψηλόν,
ἔχουσα πυλῶνας δώδεκα καὶ ἐπὶ τοῖς πυλῶσιν ἀγγέλους δώδεκα καὶ ὀνόματα ἐπιγεγραμμένα,
ἅ ἐστιν [τὰ ὀνόματα] τῶν δώδεκα φυλῶν υἱῶν Ἰσραήλ·
13 ἀπὸ ἀνατολῆς πυλῶνες τρεῖς καὶ ἀπὸ βορρᾶ πυλῶνες τρεῖς
καὶ ἀπὸ νότου πυλῶνες τρεῖς καὶ ἀπὸ δυσμῶν πυλῶνες τρεῖς.
14 καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχων θεμελίους δώδεκα καὶ ἐπ' αὐτῶν
δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου.

E. 15 Καὶ ὁ λαλῶν μετ' ἐμοῦ εἶχεν μέτρον κάλαμον χρυσοῦν,
ἵνα μετρήσῃ τὴν πόλιν καὶ τοὺς πυλῶνας αὐτῆς καὶ τὸ τεῖχος αὐτῆς.
16 καὶ ἡ πόλις τετράγωνος κεῖται καὶ τὸ μῆκος αὐτῆς ὅσον [καὶ]
τὸ πλάτος. καὶ ἐμέτρησεν τὴν πόλιν τῷ καλάμῳ
ἐπὶ σταδίων δώδεκα χιλιάδων,
τὸ μῆκος καὶ τὸ πλάτος καὶ τὸ ὕψος αὐτῆς ἴσα ἐστίν.
17 καὶ ἐμέτρησεν τὸ τεῖχος αὐτῆς
ἑκατὸν τεσσεράκοντα τεσσάρων πηχῶν
μέτρον ἀνθρώπου, ὅ ἐστιν ἀγγέλου.

D'. 18 καὶ ἡ ἐνδώμησις τοῦ τείχους αὐτῆς ἴασπις
καὶ ἡ πόλις χρυσίον καθαρὸν ὅμοιον ὑάλῳ καθαρῷ.
19 οἱ θεμέλιοι τοῦ τείχους τῆς πόλεως παντὶ λίθῳ τιμίῳ κεκοσμημένοι· ὁ θεμέλιος ὁ πρῶτος ἴασπις, ὁ δεύτερος σάπφιρος, ὁ τρίτος χαλκηδών, ὁ τέταρτος
σμάραγδος, 20 ὁ πέμπτος σαρδόνυξ, ὁ ἕκτος σάρδιον, ὁ ἕβδομος χρυσόλιθος, ὁ ὄγδοος βήρυλλος, ὁ ἔνατος τοπάζιον, ὁ δέκατος χρυσόπρασος, ὁ ἑνδέκατος ὑάκινθος, ὁ δωδέκατος ἀμέθυστος,
21 καὶ οἱ δώδεκα πυλῶνες δώδεκα μαργαρῖται,
ἀνὰ εἷς ἕκαστος τῶν πυλώνων ἦν ἐξ ἑνὸς μαργαρίτου.
καὶ ἡ πλατεῖα τῆς πόλεως χρυσίον καθαρὸν ὡς ὕαλος διαυγής.

C'. 22 Καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ,
ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ναὸς αὐτῆς ἐστιν καὶ τὸ ἀρνίον.
23 καὶ ἡ πόλις οὐ χρείαν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ,
ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν,
καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον.

B'. 24 καὶ περιπατήσουσιν τὰ ἔθνη διὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς, καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς φέρουσιν τὴν δόξαν αὐτῶν εἰς αὐτήν,

25 καὶ οἱ πυλῶνες αὐτῆς οὐ μὴ κλεισθῶσιν ἡμέρας, νὺξ γὰρ οὐκ ἔσται ἐκεῖ,

26 καὶ οἴσουσιν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν τῶν ἐθνῶν εἰς αὐτήν.

A'. 27 καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν κοινὸν καὶ [ὁ] ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος
εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου.

2. Critique textuelle et Traduction

En ce qui concerne les problèmes de critique textuelle, relevons les lieux variants suivants :

- v.12 : « καὶ ἐπὶ τοῖς πυλῶσιν ἀγγέλους δώδεκα » manque dans les manuscrits suivants : A 051^{s}* 2030. 2050. 2377 *pc* t. Cette lacune semble être due à une haplographie, c'est à dire que l'œil du copiste a par erreur sauté du premier δώδεκα καί au second.

- v.15 : « καὶ τὸ τεῖχος αὐτῆς » manque dans les manuscrits suivants: 051^{s}. 1854. 2377 **M**^{K}. Cette lacune semble être due à une haplographie où l'œil du copiste a sauté du premier αὐτῆς καί και au second.

- v.16 : 2329 et vg^{mss} omettent « καὶ τὸ ὕψος ». Cette lacune peut avoir été accidentelle, du fait d'une confusion avec le « καὶ τὸ πλάτος » précédent. Nous pouvons aussi admettre ici une omission volontaire, le copiste ayant voulu harmoniser cette fin de verset avec son début, où seules deux dimensions sont évoquées : « καὶ τὸ μῆκος αὐτῆς ὅσον καὶ τὸ πλάτος ».

Essai de traduction :

D. 12 Elle avait une grande et haute muraille.
Elle avait douze portes et,
sur les portes, douze anges et des noms inscrits,:
qui sont les noms des douze tribus des fils d'Israël.
13 À l'est trois portes, au nord trois portes,
au sud trois portes et à l'ouest trois portes.
14 La muraille de la cité avait douze fondations, et
sur elles les douze noms des douze apôtres de l'agneau.

E. 15 Celui qui parlait avec moi avait une mesure, un roseau d'or,
pour mesurer la ville, ses portes et sa muraille.
16 La ville était carrée: sa longueur égalait sa largeur.
Et il mesura la ville avec le roseau : douze mille stades ;
la longueur, la largeur et la hauteur en étaient égales.
17 Il mesura la muraille : cent quarante-quatre coudées,
mesure d'homme qui est celle de l'ange.

D'. 18 La muraille était de jaspe, et
la cité était d'or pur, semblable à du verre pur.
19 Les fondations de la muraille de la ville
étaient ornées de toutes sortes de pierres précieuses.
La première fondation était de jaspe, la deuxième de saphir,
la troisième de calcédoine, la quatrième d'émeraude,
20 la cinquième de sardonyx, la sixième de sardoine,
la septième de chrysolithe, la huitième de béryl,
la neuvième de topaze, la dixième de chrysoprase,
la onzième d'hyacinthe, la douzième d'améthyste.
21 Les douze portes étaient douze perles.
Chacune des portes était d'une seule perle.
Et la place de la cité était d'or pur comme du verre transparent.

Enjeux de traduction :

v.17 : « μέτρον ἀνθρώπου, ὅ ἐστιν ἀγγέλου » traduit ici par « mesure d'homme qui est celle de l'ange » pourrait aussi se traduire par : « mesure d'homme, c'est à dire d'ange »[3] ou « mesure humaine que l'ange utilisait » (TOB). La traduction que nous proposons est la plus littérale, respectant le temps présent du verbe εἰμι et le cas génitif de ἄγγελος. Nous avons cependant fait le choix d'ajouter un article afin de rendre l'expression compréhensible.

v.21 : « ἡ πλατεῖα » : nous avons traduit ici ce mot par « place ». Il est le substantif de πλατύς, adjectif ayant comme première signification : large, étendu,

[3] P. PRIGENT. *L'Apocalypse de Saint Jean*. Genève : Labor et Fides, 2000. p.468.

plat[4]. Il définit, par extension, tout ce qui est de large dimension, répandu sur un large espace ou largement ouvert. Le féminin πλατεῖα a fourni des appellatifs comme « paume de la main », « rue large »[5]. Il pourrait être compris dans notre texte comme un singulier collectif, pouvant être traduit « rues »[6]. Le terme, plus probablement, peut être compris comme une « place publique »[7]. L'emprunt latin *platea* a donné le français place et le grec moderne a gardé ce sens. Ce dernier sens se retrouve en Lc 14.21 : « Va-t'en vite par les places (εἰς τὰς πλατείας) et les rues de la ville (καὶ ῥύμας τῆς πόλεως) ». πλατεῖα est souvent employé dans la LXX pour traduire רחוב, désignant un espace dégagé, une place utilisée pour la vie publique et religieuse de la ville Israélite[8].

---

[4] P. CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Λ-Ω. Paris : Klincksieck, 1984. p. 912.

[5] P. CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. p. 912.

[6] R.H. CHARLES. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. vol.1* (ICC). Edinburgh : T. & T. Clark, 1920. p. 170.

[7] J.H. MOULTON et G. MILLIGAN. « πλατύς ». In *The Vocabulary of the Greek Testament*. Grand Rapids : Eerdmans, 1985. p. 516.

[8] Gn 19.2; Jg 19.15, 17, 20; 2S 21.12; 2Ch 32.6; Esd 10.9; Ne 8.1; Est 4.6; 6.9, 11; Ez 16.24, 31. Voir D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth. The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5* (JSNTSup 238). Londres : Sheffield Academic Press, 2003. p. 152-153.

II. L’architecture de la Nouvelle Jérusalem (v. 12-14)

Nous allons dans cette partie analyser la structure architecturale de la Nouvelle Jérusalem, sans nous préoccuper des mesures et des matériaux, ces éléments étant pris en compte dans les chapitres suivants. L’analyse se fera à l’aide de la comparaison intertextuelle. Pour cela, nous irons vers des textes bibliques et qoumrâniens présentant aussi un ensemble architectural futur ou eschatologique. Par la mise en parallèle, nous serons à même de déceler les influences possibles de ces textes sur la description architecturale proposée dans notre texte. Nous serons à même de percevoir comment l’auteur, par assimilation et transposition, à fait sienne une tradition dont témoignent ces textes. La manière dont l’auteur va exploiter cette tradition d’une architecture eschatologique, pour l’adapter à son message, nous informera sur ses intentions théologiques.

A. Aperçu de l’architecture de la Nouvelle Jérusalem

Apocalypse 21.12-14, ainsi que le verset 16, nous donnent une brève description architecturale de la cité :

> 12 Elle avait une grande et haute muraille.
> Elle avait douze portes et,
> sur les portes, douze anges et des noms inscrits,:
> qui sont les noms des douze tribus des fils d'Israël.
> 13 À l'est trois portes, au nord trois portes,
> au sud trois portes et à l'ouest trois portes.
> 14 La muraille de la cité avait douze fondations, et
> sur elles les douze noms des douze apôtres de l'agneau.
>
> 16 La ville était carrée: sa longueur égalait sa largeur.
> *(Et il mesura la ville avec le roseau : douze mille stades)*
> la longueur, la largeur et la hauteur en étaient égales.

Nous pouvons résumer ainsi l’architecture de la cité :

- Forme cubique
- 1 muraille
- 12 portes : 3 à l'est, 3 au nord, 3 au sud, 3 à l'ouest
- 12 fondations

Voilà une description on ne peut plus sommaire. Comparée avec d'autres descriptions architecturales, dont celle d'Ezéchiel 40-48, cette concision peut nous étonner. Ici, pas de vestibules, de loges, de piliers, de fenêtres, de tours, ni même d'habitations. Cette cité semble épurée, dépouillée de ce qui pourrait être superflu. Une muraille, 12 fondations et 12 portes. A bien y regarder, cette cité se limiterait à une muraille. En effet, les portes sont, de toute évidence, celles de la muraille. De même, le texte précise que les fondations sont celles de la muraille : « τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχων θεμελίους δώδεκα » (v. 14). Cette cité se résume donc à une muraille, munies de portes et de fondations.

B. Influences de la vision d'Ezéchiel 40 – 48

1. Le livre d'Ezéchiel et l'Apocalypse

Aujourd'hui, le fait qu'Ezéchiel ait exercé une très grande influence sur le livre de l'Apocalypse est très peu discuté[9]. Dans sa rédaction, l'auteur apocalyptique s'est montré assez dépendant du corpus d'Ezéchiel. Ainsi, de larges sections du livre prophétique paraissent avoir été préservées dans leur séquence d'origine[10] :

---

[9] D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth. The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5* (JSNTSup 238). Londres : Sheffield Academic Press, 2003. p. 28. Voir aussi S. MOYISE. *The Old Testament in the Book of Revelation* (JSNTSup 115). Londres : Sheffield Academic Press, 1995. p. 64-84.

[10] D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth*. p. 29.

Ez 1	Ap 1
Ez 2	Ap 5
Ez 9-10	Ap 7-8
Ez 16; ,23	Ap 17
Ez 26-28	Ap 18
Ez 38-39	Ap 19-20
Ez 40-48	Ap 21-22

La dernière grande section d'Ezéchiel, du chapitre 40 au 48, constitue la « vision du Temple ». La description de la Jérusalem Nouvelle (Ap 21.9-27) s'en est largement inspirée, comme le montrent les parallélismes suivants:

Ez 40-48	**Ap 21.9-27**
« la main du SEIGNEUR fut sur moi. Il m'emmena là-bas. Dans des visions divines, il m'emmena en terre d'Israël; il me déposa sur une très haute montagne » (40.1b-2a) ἐγένετο ἐπ᾽ ἐμὲ χεὶρ κυρίου καὶ ἤγαγέν με ἐν ὁράσει θεοῦ εἰς τὴν γῆν τοῦ Ισραηλ καὶ ἔθηκέν με ἐπ᾽ ὄρους ὑψηλοῦ σφόδρα	« Il me transporta en esprit sur une grande et haute montagne » (21.10a) καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν
« Et voici, la gloire du Dieu d'Israël arrivait » (43.2a) καὶ ἰδοὺ δόξα θεοῦ Ισραηλ ἤρχετο « Et la gloire du SEIGNEUR entra dans la Maison » (43.4) καὶ δόξα κυρίου εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον	« Elle brillait de la gloire même de Dieu » (21.11a) ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ
« Et voici: le mur extérieur, tout autour du Temple. » (40.5a) καὶ ἰδοὺ περίβολος ἔξωθεν τοῦ οἴκου κύκλῳ	« elle avait une grande et haute muraille » (21.12a) ἔχουσα τεῖχος μέγα καὶ ὑψηλόν
«Voici les issues de la ville. Du côté nord - de quatre mille cinq cents coudées... Les portes de la ville seront nommées d'après les tribus d'Israël. Trois portes au nord: la porte de Ruben, la porte de Juda, la porte de Lévi. Sur le côté oriental - de quatre mille cinq cents coudées - trois portes: la porte de Joseph, la porte de Benjamin, la porte de Dan. Côté du Néguev - de quatre mille cinq cents coudées - trois portes: la porte de Siméon, la porte d'Issakar, la porte de Zabulon. Côté de la mer - de quatre mille cinq cents coudées - trois portes: la porte de Gad, la porte d'Asher, la porte de Nephtali. » (48.30-34)	« Elle avait douze portes et, sur les portes, douze anges et des noms inscrits: les noms des douze tribus des fils d'Israël. À l'est trois portes, au nord trois portes, au sud trois portes et à l'ouest trois portes. » (21.12)

« et voici: un homme; son aspect était comme l'aspect du bronze. Il avait à la main comme un cordeau de lin ainsi qu'une canne à mesurer » (40.3) καὶ ἰδοὺ ἀνήρ καὶ ἡ ὅρασις αὐτοῦ ἦν ὡσεὶ ὅρασις χαλκοῦ στίλβοντος καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ἦν σπαρτίον οἰκοδόμων καὶ κάλαμος μέτρου	« Celui qui me parlait tenait une mesure, un roseau d'or »(21.15) Καὶ ὁ λαλῶν μετ' ἐμοῦ εἶχεν μέτρον κάλαμον χρυσοῦν
« La «montagne-de-Dieu»: douze coudées de long sur douze de large; elle est carrée par ses quatre côtés. » (43.16) καὶ τὸ αριηλ πηχῶν δώδεκα μήκους ἐπὶ πήχεις δώδεκα πλάτους τετράγωνον ἐπὶ τὰ τέσσαρα μέρη αὐτοῦ	« La cité était carrée: sa longueur égalait sa largeur. Et Il mesura la ville au roseau : douze mille stades ; la longueur, la largeur et la hauteur en étaient égales.» (21.16) καὶ ἡ πόλις τετράγωνος κεῖται καὶ τὸ μῆκος αὐτῆς ὅσον [καὶ] τὸ πλάτος. καὶ ἐμέτρησεν τὴν πόλιν τῷ καλάμῳ ἐπὶ σταδίων δώδεκα χιλιάδων, τὸ μῆκος καὶ τὸ πλάτος καὶ τὸ ὕψος αὐτῆς ἴσα ἐστίν.
« En voici les dimensions: côté nord, quatre mille cinq cents coudées; côté du Néguev, quatre mille cinq cents; côté de l'orient, quatre mille cinq cents et côté de la mer, quatre mille cinq cents. » (48.16)	
« tu appliqueras ton cœur à la signification des entrées de la Maison et de toutes les sorties du sanctuaire. » (44.5b) τάξεις τὴν καρδίαν σου εἰς τὴν εἴσοδον τοῦ οἴκου κατὰ πάσας τὰς ἐξόδους αὐτοῦ ἐν πᾶσι τοῖς ἁγίοις	« Il n'y entrera nulle souillure, ni personne qui pratique abomination et mensonge, mais ceux-là seuls qui sont inscrits dans le livre de vie de l'agneau. » (21.27) καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν κοινὸν καὶ [ὁ] ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου.

Au delà de ces parallèles, l'auteur biblique ramène à l'esprit du lecteur tout le contexte de cette vision d'Ezéchiel. En effet, l'auteur ne sélectionne pas au hasard ses sources d'inspiration, il les choisit en fonction de ce qu'elles peuvent évoquer chez le lecteur[11]. Du fait de cette dépendance générale vis-à-vis de la vision d'Ezéchiel, la voix du Temple résonne continuellement dans Apocalypse 21. Nous pouvons parler ici d'une « imitation heuristique », qui nous amène aussi à reconnaître la distance parcourue entre les deux textes, entre un passé spécifique et un présent émergent[12]. L'Apocalypse et Ezéchiel peuvent ainsi entrer en

[11] D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth*. *The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5* (JSNTSup 238). Londres : Sheffield Academic Press, 2003. p. D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth*. Londres : Sheffield Academic Press, 2003. p. 13.

[12] D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth*. p. 123.

dialogue. Les similitudes et différences entre les deux visions vont produire un sens et nous éclairer sur l'intention de l'auteur johannique. Pour notre travail concernant la symbolique de l'architecture de la Nouvelle Jérusalem, nous pourrons analyser comment celle-ci reprend, prolonge ou s'écarte du modèle architectural de la vision d'Ezéchiel.

2. Ruine et reconstruction

a. Dans Ezéchiel

Puisque l'auteur johannique, comme nous venons de le voir, a utilisé le corpus d'Ezéchiel de façon globale, il paraît utile de rappeler la situation historique que suppose ce dernier :

- Ce texte est adressé à des déportés, déracinés de leur patrie.

- S'il y a eu un châtiment infligé à Israël (Ez 9), c'est entre autre parce que le temple de Dieu était voué à l'idolâtrie (Ez 8), d'où sa destruction.

- Suite à la destruction de Jérusalem (33.21), le prophète Ezéchiel a pour mission de ranimer l'espoir du peuple. Le chapitre 37 résume ce message d'espoir: y sont annoncés la résurrection du peuple (v.1-14), sa réunification (v.15-22), l'avènement d'un roi (v.24-25), une alliance de paix (v.26). Mais surtout, y est annoncée la promesse, pour le temps d'exil, de la présence de Dieu parmi les hommes :

27 וְהָיָ֤ה מִשְׁכָּנִי֙ עֲלֵיהֶ֔ם וְהָיִ֥יתִי לָהֶ֖ם לֵֽאלֹהִ֑ים וְהֵ֖מָּה יִֽהְיוּ־לִ֥י לְעָֽם׃
28 וְיָֽדְעוּ֙ הַגּוֹיִ֔ם כִּ֚י אֲנִ֣י יְהוָ֔ה מְקַדֵּ֖שׁ אֶת־יִשְׂרָאֵ֑ל בִּהְי֧וֹת מִקְדָּשִׁ֛י בְּתוֹכָ֖ם
לְעוֹלָֽם׃

> Ma demeure sera auprès d'eux; je serai leur Dieu et eux seront mon peuple. Alors, les nations connaîtront que je suis le SEIGNEUR qui consacre Israël, lorsque je mettrai mon sanctuaire au milieu d'eux, pour toujours. (Ez 37.27,28)

Ezéchiel 40-48 va donc, avec une grande précision, décrire cette demeure divine, ce sanctuaire au milieu des hommes. La vision doit donc être abordée comme la réponse à la promesse de la présence de Dieu, suite à la destruction du Temple. Ainsi, le premier verset de la vision (Ez 40.1) fait-il référence à la

destruction de la ville. De même Ez 43.3, au cours de la description du retour de la Gloire divine, fait-il allusion à ce même événement tragique .

Même si le Temple décrit par Ezéchiel répond aux aspirations des exilés, le texte nous indique que cette demeure est une réalité eschatologique. Ainsi, en Ez 47.1-12, ce Temple est associé à une nouvelle création. En effet, il est fait, en faisant référence à une source donnant la vie (v.9) et à des arbres « dont le feuillage ne se flétrira pas et les fruits ne s'épuiseront pas » (v.12), référence à une espérance spiriuelle. De plus, contrairement à ce qui se passe dans les récits de construction du Moyen-Orient et de Mésopotamie, nous ne trouvons ici aucun ordre de construction[13].

b. Dans l'Apocalypse

Nous trouvons pour notre texte d'Ap 21 le même processus d'annonce d'une reconstruction, faisant suite à la destruction d'un système corrompu. Si, pour Ezéchiel, c'est le Temple de Jérusalem qui est jugé, ici il s'agit de la grande prostituée / Babylone, décrite aux chapitres 17 et 18. Cette prostituée, « c'est la grande citée » (17.18), qui, parce qu'elle a « abreuvé toutes les nations du vin de sa fureur de prostitution », est jugée et détruite par la puissance de Dieu (17.1 ; 18. 2, 8,10).

La Nouvelle Jérusalem est ainsi, comme pour le Temple d'Ezéchiel, une espérance offerte au peuple de Dieu, suite au jugement de la prostituée, la cité déchue. Aussi, pour montrer que la Nouvelle Jérusalem est bien la réponse donnée par Dieu pour contrer la prostituée, la nouvelle cité est-elle décrite comme « une épouse qui s'est parée pour son époux » (21.2), « la fiancée, l'épouse de l'agneau » (21.9). Ce lien étroit entre la Babylone / Prostituée et la Nouvelle Jérusalem est renforcé par une série de parallèles[14]:

---

[13] S.S. TUELL. "Ezekiel 40-42 as Verbal Icon". In *The Catholic Biblical Quarterly* 58, 1996. p. 649-664.

[14] cf. R. BADENAS. " New Jerusalem – The Holy City". In *Symposium on Revelation – Book II*. (F.B. Holbrook éd.). Silver Spring : Biblical Research Institute, 1992. p. 256.

Ap 17-18	Ap 21-22
l'un des sept anges qui tenaient les sept coupes (17.1)	l'un des sept anges qui tenaient les sept coupes (21.9)
εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας	εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας
viens, je te montrerai le jugement de la grande prostituée (17.1)	viens, je te montrerai la fiancée, l'épouse de l'agneau. (21.9)
δεῦρο, δείξω σοι τὸ κρίμα τῆς πόρνης τῆς μεγάλης	δεῦρο, δείξω σοι τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου
Il me transporta en esprit au désert (17.3) ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι	Il me transporta en esprit sur une grande et haute montagne (21.10) καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν

Comme en Ezéchiel, la ville promise est eschatologique. Elle est associée à une nouvelle création et nous y retrouvons la symbolique du fleuve donnant la vie (Ez 47.1-12; Ap 22.1) et d'un arbre donnant la guérison (Ez 47.12; Ap 22.2). La ville est par deux fois décrite comme descendant du ciel (21.2, 10). Aucun ordre de construction n'est donné car la cité est fournie « clé en main ». Elle est un don total de Dieu, une grâce faite aux hommes. Le texte d'Ez 37.27,28, que nous avons pu évoquer à propos de la promesse de la présence de Dieu au milieu des hommes, trouve en Ap 21.3 son parallèle :

> Et j'entendis, venant du trône, une voix forte qui disait: Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il demeurera avec eux. Ils seront ses peuples et lui sera le Dieu qui est avec eux.
>
> καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης· ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται [αὐτῶν θεός],

Si l'événement décrit est eschatologique, la ville décrite est aussi un appel à l'engagement pour les chrétiens destinataires de ce texte. La cité, en effet, de part son univers symbolique, va modifier la vision de la réalité du lecteur, en fournissant un modèle pour la vie chrétienne. Comme nous le verrons, à l'architecture de la Nouvelle Jérusalem correspond une « pensée de la Nouvelle Jérusalem ». Cette pensée est transmise par l'organisation architecturale de l'espace religieux. Tout en définissant des modalités religieuses pour la

communauté destinataire, elle lui procure aussi, comme nous le verrons, une identité. La « pensée de la Nouvelle Jérusalem » pourrait alors être perçue comme une réponse, une alternative à celle de Babylone, la grande prostituée[15]. Tout comme la vision du Temple d'Ezéchiel redonne espoir et identité au peuple exilé, la vision de la Nouvelle Jérusalem réaffirme l'identité de la communauté chrétienne, lui rappelle sa valeur inestimable pour ce temps d'exil spirituel qu'est la fin des temps.

Ezéchiel s'adressait à des exilés, privés de la présence du Temple. L'auteur johannique, quant à lui, s'adresse à des chrétiens qui sont aussi dépourvus de temple. Cette situation est bien évidemment liée au fait qu'en 70 ap. J.-C. le Temple de Jérusalem a été détruit, l'Apocalypse ayant été rédigée au plus tôt en 81 ap. J.-C.[16] De plus, pour l'enseignement chrétien, le Temple de Dieu semble avoir été remplacé par l'Eglise, le corps des croyants[17]. De ce fait, le lien étroit établi entre la Nouvelle Jérusalem et le Temple peut surprendre. Pourquoi l'auteur, pour évoquer la nouvelle création (Ap 21.1), utilise-t-il la symbolique du Temple, alors que ce dernier n'a plus de raison d'être pour la communauté chrétienne ?

Dans le chapitre suivant, nous allons, pour comprendre les intentions sous-jacentes à la description de la Nouvelle Jérusalem, analyser son principal modèle d'inspiration architectural, le Temple et le pays de la vision d'Ezéchiel 40-48.

---

[15] D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth*. *The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5* (JSNTSup 238). Londres : Sheffield Academic Press, 2003. p. 125.

[16] H. CONZELMANN et A. LINDEMANN. *Guide pour l'étude du Nouveau Testament* (MdB 39). Genève : Labor et Fides, 1999. p.420-421.

[17] Cf. 1Co 3.9, 16s ; 6.9; 2Co 6.16s ; Ep 2.19ss ; 1P 2.5 ; 4.17 ...

3. Architecture et plan territorial dans la vision d'Ezéchiel

a. La pensée du Temple

> « A toute institution son système symbolique. Lorsqu'une institution se donne une architecture, elle matérialise dans l'espace le système symbolique, la pensée qui lui est propre. »[18]

Nous allons ici emprunter à F. Schmidt ce qu'il a pu apporter concernant la notion de « pensée du Temple »[19]. Selon lui, l'architecture d'un Temple ne se définit pas au hasard. Elle doit refléter des réalités religieuses, sociales, historiques. Sur le plan religieux, le Temple est avant tout le lieu privilégié de la rencontre entre Dieu et les hommes. Parce que la présence divine doit être préservée, des limites doivent être posées. Le Temple a ainsi la fonction de définir les frontières entre les différents niveaux de sacralité, de pureté. En plus des limites, le Temple, de part ses rites, doit permettre le passage d'un niveau de sacralité à l'autre. A chaque espace va être attribué un niveau de sacralité, auquel va correspondre un niveau de pureté pour y accéder. Le Temple, de part sa structure architecturale, va aussi refléter une classification sociale entre les différents groupes de population, suivant leur dignité, leur pureté, leur rang social. L'architecture est ainsi un système symbolique de pensée, matérialisant dans l'espace des réalités religieuses et sociales.

Si, pour cause de profanation du Temple de Jérusalem, le peuple a été privé de la présence directe de Dieu, une espérance lui est offerte par la promesse d'une demeure où les hommes pourront cohabiter avec lui. La vision d'Ezéchiel d'un Temple et d'un pays nouveau va permettre au peuple exilé de vivre sa foi en terre étrangère, loin de ses repères religieux habituels. Parce que le Temple est hors d'état de remplir ses fonctions régulatrices et structurantes de la sacralité, le prophète Ezéchiel va, par sa vision architecturale, redonner un cadre à la foi, aux pratiques judaïques, et par là même redéfinir l'identité du peuple juif. L'architecture décrite dans Ez 40-48 va ainsi matérialiser dans l'espace la pensée propre au peuple juif d'alors. Nous essaierons ainsi de définir quelles sont les

---

[18] F. SCHMIDT. *La pensée du temple Temple. Dde Jérusalem à Qoumrân* (La librairie du XXe siècle). Paris : Seuil, 1994. p. 77.

[19] F. SCHMIDT. *La pensée du temple Temple.* p. 77-87.

conceptions sous-jacentes à la vision d'Ezéchiel. Puis, nous verrons en quoi le texte d'Apocalypse 21, en reprenant ces idées, les transforme, les dépasse et a pu construire une « pensée de la Nouvelle Jérusalem ».

b. L'architecture du Temple d'Ezéchiel et sa signification

La description architecturale du Temple est donnée dans les deux premiers chapitres de la vision d'Ezéchiel (40-42). Nous pouvons tout d'abord nous interroger sur l'objet de cette vision. Est-il question d'une ville ou d'un Temple? En effet, le prophète dit que, dans sa vision, « il y avait comme les édifices d'une ville » (40.2) (כְּמִבְנֵה־עִיר). La préposition כ indique une similitude, une ressemblance[20]. Certainement est-ce l'aspect architectural extérieur du Temple qui a amené Ezéchiel à le comparer à une ville. Peut-être aussi le prophète parle-t-il d'une ville afin que sa vision soit considérée comme une réponse à la ruine de la ville (Ez 40.1). Toutefois, l'objet principal de la vision d'Ez 40.48 est bien le Temple, car il ne sera question de la ville qu'en Ez 45.6-8 et 48.15-20, 30-35.

La vision d'Ezéchiel 40-48 est centrée sur le Temple. En plus de sa description aux chapitres 40 à 42, il est aussi au centre des chapitres 43 et 44 où sont exposées les différentes prescriptions et règles d'admissions. Nous avons ainsi une description « anatomique » (40-42) et une description « physiologique » (43.13-44.31) du Temple. Entre les deux est placée l'évocation de l'arrivée de la gloire de Dieu dans le Temple (43.1-12). Cette théophanie semble ainsi « donner vie» à l'édifice architectural, qui peut alors à nouveau remplir ses fonctions cultuelles.

Nous pouvons d'abord remarquer que le texte décrivant l'architecture du Temple (Ez 40-42) commence (40.5) et finit (42.15-20) par une description de la muraille extérieure. De ce fait, celle-ci prend une place particulière dans la vision du Temple, en encadrant l'ensemble de la description architecturale, comme le

---

[20] P.P. JOÜON. *Grammaire de l'hébreu biblique. 2e éd. Corrigée* (1e éd. : 1923). Rome : Pontifico Instituto Biblico, 1996. p. 407-408.

Temple est lui-même physiquement entouré par la muraille. Le dernier verset de la description architecturale indique la fonction de cette muraille :

לְהַבְדִּ֔יל בֵּ֥ין הַקֹּ֖דֶשׁ לְחֹֽל

« *Ce mur devait*[21] séparer le sacré du profane. » (Ez 42:20b)

Ce mur extérieur a donc pour première fonction de séparer le sacré du profane. Le sacré, קֹדֶשׁ, désigne ce qui appartient au divin, ce qui lui est consacré. Le profane, חֹל, se définit par opposition au sacré. Il correspond au domaine de l'usage courant[22]. La muraille est ainsi une frontière placée entre ces deux catégories, afin d'éviter la profanation, c'est-à-dire le mélange du profane et du sacré. Cette notion de différentiation peut être associée avec la fonction d'enseignement des prêtres lévites :

> « Ils enseigneront à mon peuple la distinction du sacré et du profane et ils lui feront connaître la distinction du pur et de l'impur. » (Ez 44.23)

De même, le visionnaire reçoit l'ordre d'être particulièrement attentif aux différentes entrées et sorties du Temple. Les portes, dans une architecture sacrée, permettent le passage entre deux niveaux de sacralité différents. Elles sont ainsi la matérialisation des lois relatives à la répartition spatiale de la population religieuse. Parce que les portes sont chargées de cette symbolique de séparation, de distinction, il est demandé au prophète de s'attarder à leur signification :

> « tu appliqueras ton cœur à la signification des entrées de la Maison et de toutes les sorties du sanctuaire. » (Ez 44.5b)

La topologie du Temple, à commencer par sa muraille extérieure, a, comme nous l'avons indiqué par la notion de « pensée du Temple », bien un rôle pédagogique. Cette vision architecturale communique au peuple les distinctions religieuses à préserver, même si celui-ci est privé de tout Temple physique.

Le Temple d'Ezéchiel a deux parvis, disposés de façon concentrique. Ce dispositif architectural permet le passage graduel du profane au lieu le plus sacré, où se trouve la présence de Dieu. A cette hiérarchie spatiale correspond une

---

[21] Sous-entendu dans le texte.

[22] F. SCHMIDT. *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân* (La librairie du XXe siècle). Paris : Seuil, 1994. p. 81-84.

hiérarchie sociale et religieuse, séparant les différentes strates de la population, du plus large et général (étrangers) au plus limité et spécifique :

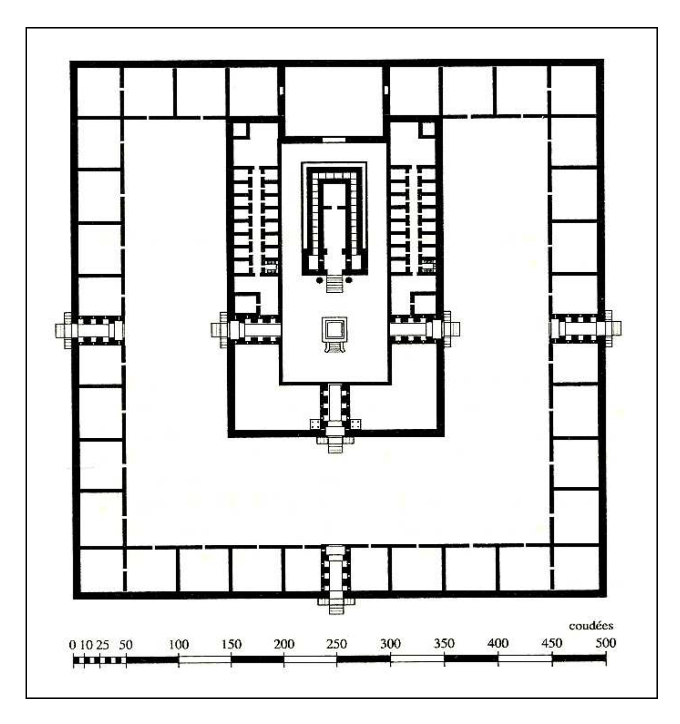


Figure 1 : Le Temple d'Ezéchiel[23]

Extérieur Temple :	Etrangers (Ez 44.9)
Parvis extérieur :	Israélites
Parvis intérieur :	Prêtres – Lévites (Ez 44.10-14)
Sanctuaire :	Prêtres fils de Sadoq (Ez 44.15)

Cette hiérarchie concentrique se retrouve aussi, dans l'architecture, sur le plan vertical. Ainsi, l'accès au parvis extérieur se fait par un escalier de 7 marches (Ez 40.22), alors que l'accès au parvis intérieur se fait par un escalier de 8 marches (Ez 40.31). Puis, pour le sanctuaire, nous avons, dans le texte massorétique, « des marches » et, dans la Septante, 10 marches : « ἐπὶ δέκα ἀναβαθμῶν ἀνέβαινον » (Ez 40.49). Cette variante du texte grecque montre bien la volonté de dissocier, d'isoler trois zones bien distinctes, avec respectivement 7, 8 et 10 marches.

---

[23] L.-H. VINCENT. *Jérusalem de l'Ancien Testament. Recherches d'archéologie et d'histoire (vol.2)*. Paris : Gabalda, 1956. Planche CIV.

d. Le plan territorial d'Israël et sa signification

Au début de ce chapitre sur Ezéchiel, nous avons vu que le texte de la Nouvelle Jérusalem est largement inspiré de la vision d'Ezéchiel 40-48. Or, cette vision ne s'arrête pas à la description du Temple. Il est aussi question de la répartition géographique du territoire d'Israël (Ez 45.1-8 ; 47.13-48.35). Nous nous proposons ici de chercher quelles sont les idées religieuses ou sociales sous-jacentes à cette répartition spatiale. Il nous paraît pertinent de les examiner car, même s'il ne s'agit pas d'une architecture sacrée, le plan proposé est entièrement conçu par rapport au Temple. La répartition des tribus, de la ville, des différents domaines, est élaborée en fonction du Temple, qui a une position centrale dans ce plan territorial. Ainsi, nous serons à même, comme pour le Temple, de voir en quoi l'auteur de l'Apocalypse a pu s'approprier quelques éléments ou concepts de cette vision territoriale.

- Egalité et unité des 12 tribus[24] :

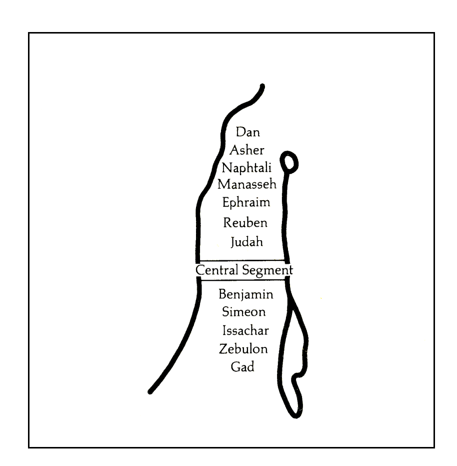


Figure 2 : La répartition du territoire[25]

La division du territoire définit trois zones : une zone au nord avec sept tribus (Ez 48.1-7), une zone centrale (Ez 45.1-8 ; 48.8-22), et une zone au sud avec cinq tribus (Ez 48.23-29). Par cette répartition en douze bandes horizontales régulières, aucune tribu ne se voit défavorisée, chacune recevant une portion

---

[24] J.Z. SMITH. *To Take Place*. *Toward Theory in Ritual* (Chicago Studies in the History of Judaism). Chicago: The University of Chicago, 1987. p. 65-68.

[25] J.Z. SMITH. *To Take Place*. p. 67.

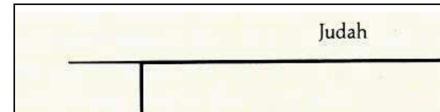
égale du territoire. Cette distribution territoriale répond à une volonté divine concernant l'égalité des parts :

> « Ainsi parle le Seigneur Dieu: «Voici les limites d'après lesquelles vous vous distribuerez le pays, entre les douze tribus d'Israël, Joseph ayant deux parts. Vous l'aurez comme patrimoine, chacun à part égale, car j'ai juré, la main levée, de le donner à vos pères » (Ez 47.13-14a)

La division bipartite du peuple entre Israël et Juda ne se retrouve pas ici. En effet, chose surprenante, la tribu de Juda se retrouve dans la zone nord (Ez 48.7), séparée de la tribu Benjamin (Ez 48.22,23), son alliée. Cette carte, par une répartition équitable et réfléchie, vise à respecter l'intégrité et la légitimité de chaque tribu. La division du territoire, en s'affranchissant de la répartition historique des tribus, favorise une vision égalitaire du peuple de Dieu. Cette cartographie égalitaire et unificatrice concrétise une volonté divine, exprimée auparavant par le prophète :

> « Je ferai d'eux une nation unique, dans le pays, dans les montagnes d'Israël; un roi unique sera leur roi à tous; ils ne formeront plus deux nations et ne seront plus divisés en deux royaumes. » (Ez 37.22)

- Nivellement sacerdotale :



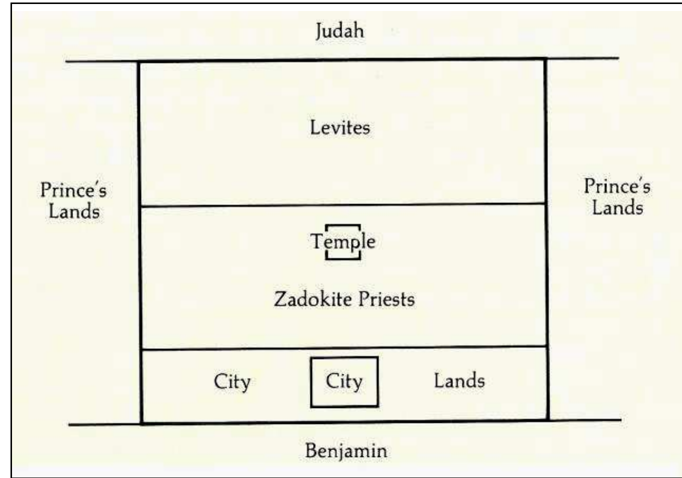


Figure 3 : Bande centrale du territoire[26]

[26] J.Z. SMITH. *To Take Place*. *Toward Theory in Ritual* (Chicago Studies in the History of Judaism). Chicago: The University of Chicago, 1987. p. 67.

Au sein du territoire se trouve la bande centrale, qui est « une part pour le Seigneur ; elle sera sacrée, prise sur le pays » (Ez 45.1). La répartition géographique (Ez 45.1-8 ; 48.8-22) de cette bande centrale du territoire amène un nivellement entre les prêtres et les lévites. Le schéma nous montre que, si le Temple est centré par rapport au domaine sacerdotal-civil, il est cependant décentré par rapport au domaine sacerdotal. Le Temple se trouve dans la zone des prêtres, mais il est rapproché de la zone géographique des Lévites. Ce détail dans la répartition territoriale rehausse quelque peu le statut des Lévites par rapport au reste des prêtres.

La version de la Septante (LXX) possède, pour la bande centrale, une répartition différente de l'espace promouvant une égalité prêtres – lévites. La LXX pourrait être témoin du texte original, le TM ayant modifié les mesures du territoire pour favoriser la prêtrise[27]. Dans le TM (Ez 45.1), la « part pour le Seigneur », le prélèvement sacré, fait 10 000 coudées de large, se limitant ainsi à la zone des prêtres. Dans la LXX, cette part sacrée a pour largeur 20 000 coudées, englobant ainsi à la fois les prêtres et les lévites. Cette différence se retrouve en Ez 48.13, où les Lévites se voient, selon la LXX, attribuer les 20 000 coudées du prélèvement sacré au lieu des 10 000 coudées du TM. Cette variante du texte grec témoigne bien d'une volonté d'atténuer les différences sacerdotales entre prêtres et lévites en englobant ces derniers dans la « part pour le Seigneur » (Ez 45.1). C'est ainsi toute l'aire sacerdotale qui est considérée comme un espace sacré, celui-ci ne se limitant plus aux seuls prêtres.

- Séparation du Temple et de la ville :

Pendant des siècles, le Temple, la capitale et la royauté avaient été intimement liées. Ici, selon le schéma de la bande centrale, les liens entre ces trois entités sont volontairement distendus[28]. La ville, bien que placée dans la

---

[27] L.C. ALLEN. *Ezekiel 20-48* (WBC 29). Dallas : Word Books, 1990. p.246. Voir également D. BARTHELEMY. *Critique Textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 prophètes* (Orbis Biblicus et Orientalis 50/3). Fribourg : Editions Universitaires Fribourg, 1992. p. 394. vol ?

[28] L.C. ALLEN. *Ezekiel 20-48*. p.283.

bande centrale, est sur une bande « profane » bien distincte de la bande sacrée. Le positionnement de la ville respecte ainsi la transcendance de Dieu en la préservant d’une trop grande proximité humaine. Le territoire du Prince est aussi bien délimité, à l’écart du Temple. Le Temple semble ainsi préservé d’une présence trop proche du pouvoir dirigeant, empêchant ce qui évite le risque d’un débordement du pouvoir civil sur le religieux. Cette configuration répond, de ce fait, à une accusation faite par Dieu à l’encontre des rois d’Israël :

> « Ils ont placé leur seuil à côté de mon seuil, les montants de leurs portes à côté des miens, avec un mur mitoyen entre moi et eux. » (Ez 43.8a)

- Le rôle de la ville aux douze portes

Si la ville est volontairement dissociée du Temple, son placement au sein du territoire réservé peut, cependant, montrer une volonté de rapprocher toutes les tribus du lieu sacré. Ainsi, la ville, avec ses douze portes correspondant aux douze tribus (Ez 48.30-35), semble là pour représenter l’ensemble du peuple d’Israël au sein de la « part pour le Seigneur » dans une proximité du Temple. Cette volonté de placer la ville dans un territoire « sacré » (Ez 45.1), à proximité du Temple, se reflète dans le nom attribué à la cité :

> וְשֵׁם־הָעִ֥יר מִיּ֖וֹם יְהוָ֥ה ׀ שָֽׁמָּה (Ez 48.35b)
>
> « À partir de ce jour, le nom de la ville sera: ‹YHWH-Shamma› - le SEIGNEUR-est-là. »

La fonction de cette ville est donc bien de faire cohabiter le peuple avec la présence de Dieu. Les douze tribus, représentées par les douze portes portant leur noms, se trouvent ainsi à proximité de la présence divine. Nous avons, avec cette ville carrée munies de 12 portes, un modèle précurseur de notre la Nouvelle Jérusalem d’Apocalypse 21. La disposition des 12 tribus suivant le périmètre d’un carré renvoie à la disposition des tribus d’Israël au désert pendant leur exode. Le texte de Nombres 2 décrit ainsi les emplacements respectifs de chaque tribu, « autour de la tente de la rencontre, à une certaine distance » (Nb 2.2b). Si la vision d’Ezéchiel exploite ainsi le modèle de l’exode, du camp au désert, en

faisant sien le plan de répartition des tribus, c'est parce qu'il était alors le paradigme de la proximité du peuple avec le divin[29].

Sans entrer dans les détails des différences de placements des tribus entre le livre des Nombres et Ezéchiel, nous devons cependant relever ceci : les tribus d'Ephraïm et de Manassé sont fusionnées dans la ville de la vision d'Ezéchiel en une unique porte de Joseph, afin de pouvoir insérer Lévi dans les portes de la ville. Le fait d'inclure Lévi parmi les tribus réduit la distance séparant prêtres et laïcs, car, autour du tabernacle du désert, la classe sacerdotale était placée entre le sanctuaire au centre et les tribus tout autour. Par le jeu du placement de Lévi au sein de la ville, la sainteté sacerdotale semble être étendue à l'ensemble du peuple. Il faut cependant remarquer aussi que Lévi est placé, avec Juda et Ruben, au nord de la ville (Ez 48.31), c'est à dire sur le côté le plus proche du Temple. S'il y a nivellement des tribus, Lévi garde une place privilégiée en étant directement face au Temple.

4. La Nouvelle Jérusalem: prolongement de la vision d'Ezéchiel ?

a. Du Temple à la Ville

Si nous avons vu que le texte de la Nouvelle Jérusalem a pu avoir comme matériau de base la vision d'Ezéchiel 40-48, une grande différence saute aux yeux dans le texte de l'Apocalypse: l'absence de tout Temple. Si Ezéchiel, dans sa vision, voit un Temple habité de la présence de Dieu (Ez 43.4), pour Jean, c'est la ville qui est remplie de cette gloire divine (Ap 21.11, 23). L'auteur de l'Apocalypse, tout en s'imprégnant de la vision d'Ezéchiel, a pris la liberté de remplacer le Temple par une ville. La cité semble alors faire office de Temple, ce qui sera confirmé par la suite de notre étude. Et, même s'il est spécifié qu'il n'y a

---

[29] F. SCHMIDT. *La pensée du temple Temple. Dde Jérusalem à Qoumrân* (La librairie du XXe siècle). Paris : Seuil, 1994. p. 136.

plus de Temple dans la cité (21.22), celui-ci est bien présent, comme nous le verrons, en tant que modèle pour la description architecturale de la ville[30].

Si l'auteur exploite le modèle du Temple, c'est aussi parce que l'Apocalypse s'adresse à des personnes destinataires qui étaient familiarisées avec l'idée d'un Temple, qu'ils aient été païens ou juifs auparavant[31]. Ainsi, l'auteur a su utiliser un symbole puissant, évoquant à la fois la présence divine, l'unité et l'identité du peuple. De la sorte, c'est toute la ville qui fait office de Temple, du fait de la présence divine directement en son sein :

> « Mais de temple, je n'en vis point dans la cité, car son temple, c'est le Seigneur, le Dieu tout-puissant ainsi que l'agneau. »
>
> « Καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ, ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ναὸς αὐτῆς ἐστιν καὶ τὸ ἀρνίον. » (Ap 21.22)

b. Egalité et unité des 12 tribus

Nous avons pu voir que, dans sa vision, par le jeu des répartitions géographiques, le prophète Ezéchiel exprimait un désir d'égalité et d'unité entre les tribus d'Israël. Jean a poussé ce principe égalitaire à son paroxysme. Ici, dans la Nouvelle Jérusalem, chaque tribu se trouve sur le même plan. Jean n'a pas gardé l'idée d'une répartition des tribus en douze bandes horizontales, qui, même si elle garantissait une même dignité dans la répartition territoriale, n'éliminait pas le fait qu'elles n'étaient pas toutes à équidistance du Temple. Jean va donc faire sien le principe de la ville carrée[32] aux douze portes, assurance d'une égalité géométrique, en plaçant chaque tribu à égale distance de la présence divine.

Nous voulons ici évoquer les douze anges qui sont disposés au-dessus des portes de la Nouvelle Jérusalem (Ap 21.12). Il est probable que l'auteur de

---

[30] Le langage du Temple est d'ailleurs aussi très présent dans l'ensemble de l'Apocalypse. Cf. G. STEVENSON. *Power and Place. Temple and Identity in the Book of Revelation*. Berlin : Walter de Gruyter, 2001. p.1-6.

[31] G. STEVENSON. *Power and Place*. p.3.

[32] Nous avons un exemple de ville à plan carré avec Hérodote (1, 178), selon qui Babylone était un carré de 120 stades de côté.

l'Apocalypse, dans son utilisation d'ensemble de la vision d'Ezéchiel, fasse allusion aux chérubins décorant le temple (Ez 41.17,18, 25). Une allusion au texte d'Es 62.6, où il est question de gardes placés sur les murailles de la Jérusalem restaurée, est aussi possible:

> Sur tes murailles, Jérusalem, j'ai posté des gardes; à longueur de jour, à longueur de nuit, ils ne doivent jamais rester inactifs: «Vous qui ravivez la mémoire du SEIGNEUR, point de répit pour vous! »

c. Absence de hiérarchie sacerdotale

La muraille a une place centrale dans la description de la Jérusalem Nouvelle. En effet, comme nous l'avons vu lors de la présentation de son architecture globale, la quasi-totalité du texte y fait référence directement ou indirectement. Ainsi, mise à part la place de la cité (v.21), l'ensemble de la description architecturale de la Nouvelle Jérusalem se limite à la seule muraille. Si nous comparons cette donnée avec le Temple de la vision d'Ezéchiel, cela est tout à fait original. Ce dernier document propose, à l'aide d'une architecture de murs concentriques, un système hiérarchisé de compartimentage de la sacralité. Pour la Nouvelle Jérusalem, « il n'y a plus de frontières à l'intérieur de la ville, ou de graduation de la sainteté comme dans Ez 40-48 ; la frontière entre le pur et l'impur est entre l'intérieur et l'extérieur de la ville[33]. ». La cité nouvelle n'offre aucune hiérarchie de pouvoir ou de statut. Par cette absence de compartimentage de la cité, tous les habitants se trouvent être dignes du plus grand privilège : être en présence directe avec Dieu, privilège jusqu'alors réservé au seul grand-prêtre qui ne pouvait accéder au lieu très-saint qu'une seule fois par an (Lv 16). Seul un niveau de sacralité subsiste, avec un niveau de pureté pour y accéder. Cette pureté, en tant que critère d'accès à la cité / Temple, est définie dans Ap 21.27 :

> « Il n'y entrera nulle souillure, ni personne qui pratique abomination et mensonge, mais ceux-là seuls qui sont inscrits dans le livre de vie de l'agneau (οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου). »

---

[33] D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth. The Meaning of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5*. (JSOTSup 238). New York : Sheffield Academic Press, 2003. p. 110.

Cette mise en garde nous ramène au présent. Son intention est de mettre en garde les lecteurs du texte, de les exhorter à se préparer pour le royaume futur. Le texte d'Ap 21.9-27 n'est pas qu'une simple description du futur règne de Dieu, car il apparaîtrait alors une contradiction entre d'une part l'idée d'une cité ayant des portes toujours ouvertes (21.25), laissant entrer toutes les nations (21.24), et d'autre part l'idée d'interdire l'entrée à ceux qui en sont indignes (21.27).

Nous retrouvons, en Ap 13.8, le même livre de vie de l'agneau[34]. Dans ce verset, l'agneau est qualifié d'« immolé » :

> « tous ceux dont le nom n'est pas écrit, depuis la fondation du monde, dans le livre de vie de l'agneau immolé. » (Ap 13.8b)
>
> οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου

L'« Agneau » (ἀρνίον) est la désignation la plus courante du Christ dans l'Apocalypse[35]. Si à ce terme peut être associé l'acte d'immolation (voir aussi Ap 5. 6, 9, 12), il sert aussi à désigner celui qui partage le trône de Dieu (Ap 5.6 ; 7.17 ; 22.1, 3), ainsi que celui qui est Rédempteur et Maître de l'Eglise (Ap 5.8-10 ; 7.17 ; 14.4 ; 19.7, 9). Seuls pourront entrer dans la cité / Temple ceux qui ont associés leur vie à celle de l'agneau, immolé pour sauver l'Eglise. Seule la vie accordée par le Christ est à même de permettre l'accès à la cité, donc à la présence divine qui est en son sein. Aucun autre critère ne doit être invoqué pour justifier une quelconque classification sociale ou religieuse. Il n'y a qu'une muraille, donc que deux niveaux d'existence : dans la présence de Dieu par la vie du Christ, et hors de la présence de Dieu.

La muraille de la Nouvelle Jérusalem, unique frontière entre le pur et l'impur, peut être assimilée à la muraille externe du Temple d'Ezéchiel. Nous avons pu voir en quoi cette dernière avait une place de premier ordre au sein de la description architecturale d'Ez 40-43. Sa fonction pédagogique, éducatrice vis-à-vis des distinctions à respecter (Ez 42.20b), peut être transposée à l'unique muraille de la Nouvelle Jérusalem. Si cette ville est prévue pour les derniers

---

[34] Autres références mentionnant un « livre de vie » : Ap 3.5 ; 17.8 ; 20.12,15.

[35] G. DAUTZENBERG. « ἀρνίον ». In *Exegetical Dictionary of the New Testament*. vol.1.(H. Balz and G. Schneider ed.). (1980, traduction anglaise 1990). p.71-72.

temps, sa pensée, c'est-à-dire le système symbolique transmis par son architecture, enseigne au peuple de Dieu les critères de la vie dans la présence divine.

d. Identité du peuple de Dieu

L'auteur de l'Apocalypse, en utilisant la vision d'Ezéchiel, a su combiner à l'idée du Temple les éléments de la ville décrite en Ez 48.30-35. Ainsi, l'édifice religieux et la cité ne font plus qu'un. Cette combinaison est tout à fait innovante, exprimant d'une façon on ne peut plus claire la proximité des hommes et de la gloire de Dieu. La ville devient Temple. Le Temple devient ville. Les douze tribus, c'est à dire l'ensemble du peuple de Dieu, se trouvent ainsi, par la combinaison Temple / Ville, dans un espace sacré, remplit de la gloire de Dieu.

Cet espace sacré, ouvert, sans aucune distinction de statut, à tous ceux qui professent leur appartenance à Christ, nous amène à évoquer la notion de sacerdoce universel. Le système architectural, en effet, en permettant à chaque chrétien un accès à l'espace sacré, c'est-à-dire à la présence divine, fait de ces chrétiens des prêtres. Dans cette cité / Temple, chaque croyant reçoit un statut sacerdotal, pouvant accéder à la présence divine. Cette notion de sacerdoce universel, décrivant l'ensemble des chrétiens comme des prêtres, se retrouve à plusieurs reprises dans l'Apocalypse :

> À celui qui nous aime, qui nous a délivrés de nos péchés par son sang, qui a fait de nous un royaume, des prêtres pour Dieu son Père (ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτου), à lui gloire et pouvoir pour les siècles des siècles. Amen. (Ap 1.5b-6)

> tu as racheté pour Dieu, par ton sang, des hommes de toute tribu, langue, peuple et nation. Tu en as fait, pour notre Dieu, un royaume et des prêtres (βασιλείαν καὶ ἱερεῖς), et ils régneront sur la terre. (Ap 5.9b-10)

> Sur eux la seconde mort n'a pas d'emprise: ils seront prêtres de Dieu et du Christ (ἀλλ' ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστου), et régneront avec lui pendant les mille ans. (Ap 20.6b)

La « pensée de la Nouvelle Jérusalem », transmise au travers de son organisation architecturale, propose une absence de hiérarchie dans le domaine du sacré. La communauté chrétienne doit pouvoir vivre dès à présent cette pensée, en attendant sa pleine réalisation eschatologique. Cette morphologie de l'espace, simplifié, épurée au maximum, suggère l'idéal de vie pour le peuple de Dieu. Même si la Nouvelle Jérusalem est décrite comme une réalité eschatologique, elle peut, de part l'absence de hiérarchie sacerdotale, fournir un cadre pour la vie ecclésiale chrétienne. Par cette architecture originale, n'offrant aucune stratification du sacré, c'est le sacerdoce universel qui est suggéré. Les chrétiens, sur le modèle de la Jérusalem Nouvelle, peuvent dès à présent vivre les arrhes de la présence de Dieu au sein de leur communauté.

L'architecture de la Jérusalem Nouvelle, de part son système symbolique, confère une identité à l'ensemble du peuple de Dieu. Ainsi, tous les disciples du Christ reçoivent, sans distinction, le privilège d'un grand prêtre, en ayant accès à la présence directe de Dieu. Ce privilège, ce don de Dieu, façonne leur identité intrinsèque. Les disciples du Christ, juifs comme grecs, reçoivent l'identité de « prêtres de Dieu et du Christ » (Ap 20.6b). Cette identité, symbolisée par la Nouvelle Jérusalem, redonne dignité et espérance au peuple de Dieu, confronté à la grande ville de Babylone, la grande prostituée (Ap 17, 18).

Ainsi, le texte architectural de la Nouvelle Jérusalem fournit un modèle d'organisation ecclésiale pour la communauté chrétienne. La « pensée de la Nouvelle Jérusalem », c'est-à-dire ce que son architecture transmet en termes de réglementation de la sacralité, fournit aussi une identité aux disciples du Christ. L'auteur, en utilisant le modèle exilique de la vision d'Ezéchiel, désire transmettre des valeurs, une espérance, à ceux qui vivent eux-même une sorte d'exil et qui sont en attente d'une théophanie complète et finale. Lorsqu'il décrit cette cité-Temple, c'est le peuple de Dieu qui est décrit, certes tel qu'il sera à la fin des temps, mais aussi tel qu'il doit être dès aujourd'hui, en vivant l'identité qui lui est conférée.

C. Le Rouleau du Temple

1. Le document et la pensée du Temple

Nous avons à notre disposition, depuis sa publication en 1977 par Y. Yadin[36], un texte Qoumrânien[37], le *Rouleau du Temple* (11QT), qui présente une architecture détaillée d'un Temple pour les temps futurs et qui s'inscrit sur la trajectoire eschatologique entamée en Ezéchiel 40-48 et se prolongeant en Apocalypse 21[38]. Au-delà de la problématique des dates de composition de chacune des sections, ce document a sans doute reçu sa forme finale à la fin du 2e siècle av. J.-C.[39]. Il est ainsi vraisemblablement antérieur à l'installation du noyau des esséniens à Qoumrân.

Par ses références aux modèles de l'exode et de l'exil, le Rouleau du Temple tente de résoudre une tension entre deux réalités spirituelles propres à la communauté qoumrânienne. La première est relative au regard qu'elle porte sur le Temple de Jérusalem. Celui-ci est perçu comme souillé, illégal, disqualifié par son sacerdoce illégitime. La communauté se place alors en rupture avec le Temple, en se séparant « du milieu de l'habitation des hommes pervers pour aller au désert » (1QS 8.13)[40]. Son désir d'être séparée du sacerdoce officiel de Jérusalem va créer une tension avec une deuxième conception essentielle de la communauté : sa volonté de vivre, de s'organiser sur la base de la législation propre au Temple. Les textes qoumrâniens témoignent ainsi de l'omniprésence de la « pensée du

---

[36] Y. YADIN. *The Temple Scroll* : vol.1, *Introduction* ; vol.2, *Text and Commentary* ; vol.3, *Plates and Text*. Jerusalem : The Israel Exploration Society; The Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem, 1977-1983.

[37] Dans son édition de 11QT, Yadin considérait l'origine sectaire qoumrânienne comme une évidence. Puis, un large consensus, allant dans ce sens, s'est établit à ce propos, malgré quelques remises en cause comme celle de H. Stegemann (The Origins of the Temple Scroll, 1986). Pour F. Garcia Martinez, l'argument le plus important sur l'origine qoumrânienne du document provient des ses correspondances juridiques avec 4QMMT.

Voir F. GARCIA MARTINEZ. *Qumran and Apocalyptic. Studies on the aAramaic Ttexts from Qumran*. Leiden, New York : E.J. Brill, 1992. p. 204.

[38] F. GARCIA MARTINEZ. *Qumran and Apocalyptic.* p. xiii.

[39] F. SCHMIDT. *La pensée du temple Temple. Dde Jérusalem à Qoumrân* (La librairie du XXe siècle). Paris : Seuil, 1994. p. 165.

[40] *Bible (La). Ecrits intertestamentaires*. (A. Dupont-Sommer et M. Philonenko éd.). Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1987. p. 32.

Temple »[41] c'est-à-dire de tout ce que l'institution du Temple véhiculait et symbolisait en matière de prescriptions religieuses et sociales.

Pour résoudre cette tension, pour définir sa propre structure sociale et mettre en place ses différents niveaux de sainteté et les modalités qui leur sont propres, la communauté va se servir des modèles architecturaux de l'exode et de l'exil[42]. En ce qui concerne le modèle de l'exode, la deuxième colonne du texte[43], reprenant avec quelques variantes Ex 34.10-16[44] où il est question du renouvellement de l'alliance, nous indique le contexte historique dans lequel l'auteur a voulu placer sa composition[45]. Il choisit la période mosaïque comme modèle, faisant siens les préceptes relatifs à l'alliance. En se définissant reconnaissant comme « Déportation du désert »[46], la communauté qoumrânienne va se définir en tant qu'Assemblée-Sanctuaire, ou « sanctuaire d'hommes »[47], en étant elle-même le lieu de la rencontre avec le divin. Cette conception de la communauté en tant que Temple, avec par exemple l'attribution d'une grande importance aux repas communautaires et aux offrandes spirituelles, a été désignée par la notion de « spiritualisation du temple »[48].

L'assemblée de Qoumrân va aussi aussi faire des prophètes d'époque exilique, en particulier Ezéchiel, ses modèles pour vivre le temps de déportation qu'est l'absence de tout Temple opérationnel. La prise de distance de la communauté avec le système sacerdotal de Jérusalem est ainsi assimilée au temps d'exil d'Israël tel qu'il est décrit par les prophètes bibliques.

---

[41] Le concept de « pensée du Temple » est emprunté à F. SCHMIDT. *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân* (La librairie du XXe siècle). Paris : Seuil, 1994.

[42] F. SCHMIDT. *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân* (La librairie du XXe siècle). Paris : Seuil, 1994. p. 134-136.

[43] La première colonne est beaucoup trop endommagée pour une lecture. Cf. Y. YADIN. *The Temple Scroll* : vol.3, *Plates and Text*. Jerusalem : The Israel Exploration Society; The Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem, 1977. Plate 16.

[44] Avec une inclusion de Dt 7.25b-26.

[45] P. LEE. *The New Jerusalem in the Book of Revelation (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Reihe 2 ; 129)*. Tübingen : Mohr, 2001. p. 92.

[46] Règlement de la Guerre I. 3.

[47] B. GÄRTNER. *The Temple and the Ccommunity in Qumran and the New Testament*: *A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament.* (Monograph series / Society for New Testament Studies; 1). Cambridge : Cambridge University Press, 1965. p. 34-35.

[48] B. GÄRTNER. *The Temple and the Ccommunity in Qumran and the New Testament*. p. 14.

Ces modèles permettent à la communauté qoumrânienne de penser, de vivre la rupture avec le sacerdoce de Jérusalem jugé indigne.

Cette approche, où les deux modèles de l'exode et de l'exil permettent à la communauté de vivre en marge du Temple, n'était pour elle qu'une étape provisoire, correspondant à une période de transition en attendant la restauration du culte et du sanctuaire le Temple du Seigneur. C'est le Rouleau du Temple qui va fournir le modèle de ce nouveau sanctuaire, qui peut être désigné comme le « Temple aux douze portes ». Celui-ci se réalisera lorsque prendra fin le temps de l'impiété et que seront vaincus les Fils des ténèbres.

Ce sanctuaire, cependant, n'était aussi que provisoire, dans l'attente d'un Temple construit par Dieu lui-même. Le Temple aux douze portes a ainsi pour fonction, pendant une période eschatologique transitoire, de permettre à la gloire divine de se manifester au milieu de son peuple :

> Je les agréerai, et ils deviendront mon peuple, et moi je serai à eux pour toujours. J'habiterai avec eux à tout jamais et je consacrerai par ma gloire mon sanctuaire, sur lequel je ferai demeurer ma gloire jusqu'au jour béni où je créerai moi-même mon sanctuaire l'établissant pour tous les temps, conformément à l'alliance que j'ai conclue avec Jacob à Béthel. (11QT 29.7-10)[49]

[49] *Bible (La). Ecrits intertestamentaires*. (A. Dupont-Sommer et M. Philonenko éd.). Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1987. p. 88-89.

2. Structure du Temple et de la ville

Le Rouleau du Temple, dans lequel est donnée une description détaillée de l'architecture du Temple aux douze portes, expose[50] aussi, en reprenant largement le code deutéronomique[51], les moments de culte, de fêtes, les ordonnances visant à préserver le Temple et la ville de toute souillure, ainsi que des prescriptions concernant les sacrifices et la royauté. En ce qui concerne la description du Temple, nous pouvons ici remarquer que le texte, comme la vision d'Ezéchiel, s'attarde plus sur les instructions concernant les parvis que sur l'aménagement du Sanctuaire. La hiérarchisation religieuse de l'espace est ici une des grandes préoccupations du document. L'organisation architecturale est témoin d'une conception de la hiérarchie religieuse, de la pensée qoumrânienne concernant les préceptes religieux et sociaux de la communauté. Nous aurons donc à analyser la configuration spatiale fournie par ce document, afin d'y déceler la pensée du Rouleau du Temple, c'est à dire l'idéal religieux qui y est transmis.

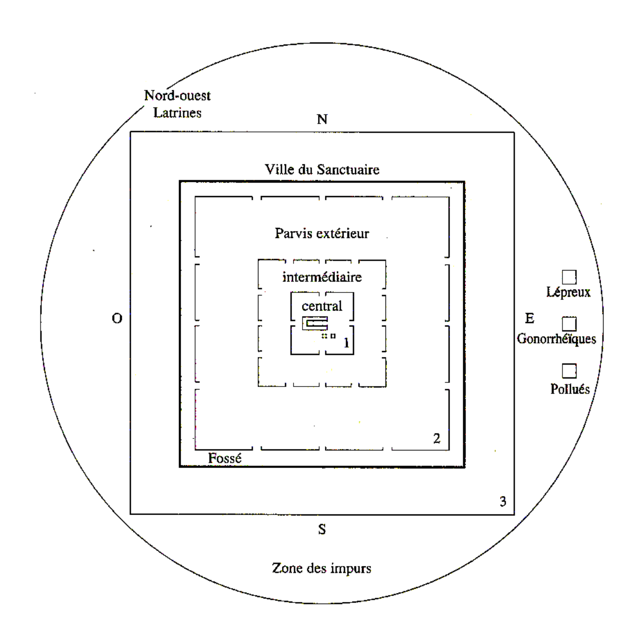


Figure 4 : Le Temple aux douze portes et la Ville[52] (1 : Camp de la Shekhînah. 2 : Camp des Lévites. 3 : Camp d'Israël.)

---

[50] Voir le plan détaillé du Rouleau du Temple dans J. MAEIR. *The Temple Scroll*. *An Introduction, Translation and Commentary* (Journal for the study of the old testament supplement seriesJSOTSup 34). Sheffield : JSOT Press, 1985. p. 8-19.

[51] *Bible (La). Ecrits intertestamentaires*. (A. Dupont-Sommer et M. Philonenko éd.). Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1987. p. XLVII-XLVIII.

[52] F. SCHMIDT. *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân* (La librairie du XX[e] siècle). Paris : Seuil, 1994. p. 182.

L'architecture du Temple développe et systématise le plan carré du Temple et de la ville d'Ezéchiel (Ez 42. 15-20 ; 48.30-35). Dans son désir de référence au modèle de l'exode, l'auteur va reprendre son modèle de disposition des douze tribus (Nb 2), pour l'adapter à son projet architectural, procédé auquel la vision d'Ezéchiel avait déjà eu recours pour décrire les portes de Jérusalem (Ez 48.30-35). Comme pour l'archétype exodal, les tribus sont disposées tout autour du sanctuaire, trois tribus sur chaque côté (Nb 2). Dans le Rouleau du Temple, ce sont ainsi les murs des parvis extérieurs et intermédiaire qui reçoivent chacun les douze portes correspondant aux douze tribus (11QT 39.11-13 ; 40.10-15). Comme pour Ezéchiel, ce sont en fait les fils de Jacob qui sont représentés, le camp de Lévi étant ainsi inclus au même titre que les autres clans. Cela suggère une réduction de la distance séparant prêtres et laïcs[53]. Toutefois, comme nous avons pu le constater déjà dans la vision d'Ezéchiel (Ez 48.31), au camp de Lévi est attribuée la place la plus honorifique, ici au milieu du côté est, face à l'entrée du sanctuaire (11QT 39.12 ; 40.13-15). Cette place de plus haute estime étant attribuée dans le modèle de l'exode à Juda (Nb 2.3), nous pouvons voir là le « principe de la prééminence de Lévi sur Juda, du sacerdoce sur la royauté[54] ».

Dans la vision d'Ezéchiel, les deux entités religieuse et civile étaient volontairement séparées dans la répartition du territoire (Ez 48.15). Ici, dans le Rouleau du Temple, elles sont associées. Ainsi, la ville fait partie du dispositif de hiérarchisation spatiale, le Temple carré avec ses trois parvis étant imbriqué au sein de la « ville du sanctuaire ». Le Rouleau du Temple va adapter les différents niveaux de sacralité, de hiérarchie religieuse, du modèle de l'exode à son projet de construction[55]. La ville et les trois parvis du Temple, avec leurs restrictions d'admission respectives, sont une adaptation du modèle de l'exode, c'est-à-dire du camp du désert. :

---

[53] F. SCHMIDT. *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân* (La librairie du XXe siècle). Paris : Seuil, 1994. p. 178.

[54] F. SCHMIDT. *La pensée du Temple*. p. 177.

[55] F. SCHMIDT. *La pensée du Temple.* p. 168-173.

CAMP DU DESERT	**ROULEAU DU TEMPLE**
CAMP D'ISRAËL En sont exclus : « tout lépreux ainsi que toute personne affectée d'un écoulement ou souillée par un mort » (Nb 5.2)	VILLE En sont exclus : homme venant d'avoir un rapport sexuel, un écoulement, les aveugles, lépreux, ceux ayant touché un cadavre. (11QT 45.11-18)
CAMP DES LEVITES	C'est un fossé qui marque la limite entre la Ville et le Sanctuaire. (11QT 44.3-6) PARVIS EXTERIEUR DU TEMPLE Femmes, jeunes hommes, prosélytes (11QT 39.7-11 ; 40.5-6) Les salles entourant le parvis extérieur étaient réservées aux prêtres et lévites, montrant bien une correspondance avec le camp des Lévites du camp au désert. PARVIS INTERMEDIAIRE DU TEMPLE Hommes
SANCTUAIRE	PARVIS INTERIEUR DU TEMPLE Prêtres (11QT 37.8-38.10)

L'imbrication du Temple et de la ville est intéressante pour notre problématique de la Nouvelle Jérusalem. En effet, le Rouleau du Temple semble marquer une étape supplémentaire dans l'élévation de la ville au rang d'espace sacré. Notre texte de l'Apocalypse semble ainsi prolonger un mouvement de retour à l'idéal exodal où l'espace civil est inclus dans le domaine du sacré. Dans ce sens, nous avons relevé quelques expressions montrant la sacralité de la ville du sanctuaire:

> « La ville que je consacrerai pour y faire demeurer mon nom et (établir) [mon] sanctuaire [en son milieu] sera sainte et pure… Tout ce qui s'y trouve sera pur, et tout ce qui y entrera sera pur… Vous ne souillerez pas la ville où je ferai moi-même demeurer mon nom et j'établirai mon sanctuaire… Vous ne tiendrez aucune d'entre vos villes pour égale en pureté à la mienne. » (11QT 47. 4, 5b, 6a, 11a, 15a).

3. Le Rouleau du Temple et la cité d'Apocalypse 21

Après avoir relevé quelques données concernant la pensée du Rouleau du Temple, c'est-à-dire les concepts transmis par la structure architecturale, nous nous demanderons à présent si ce document pourrait entrer dans un mouvement architectural dont Jean se serait fait l'héritier. Cette démarche pourrait impliquer la supposition que l'auteur de l'Apocalypse a eu connaissance du Rouleau du Temple. Cependant, si nous n'avons pas de certitude à ce sujet, nous pouvons dégager de ce document un mouvement de pensée, auquel appartiendrait le texte de l'Apocalypse. Au delà d'une éventuelle influence littéraire directe, l'étude de ce document qoumrânien nous renseigne sur la portée idéologique que pouvait revêtir une proposition d'architecture eschatologique.

Nous nous placerons ici dans un champ d'étude, défriché par F. Garcia Martinez[56], qui tente d'éclairer le genre littéraire apocalyptique par les écrits de Qoumrân. Nous relèverons ainsi quelques similitudes de pensée entre la vision qoumrânienne et celle de l'Apocalypse, afin de déceler des intentions sous-jacentes au travail rédactionnel de Jean. Puis nous verrons en quoi ce dernier, dans sa proposition d'architecture sacrée, a pu, consciemment ou non, prolonger, étendre la pensée du Rouleau du Temple.

---

[56] F. GARCIA MARTINEZ. *Qumran and Apocalyptic. Studies on the aramaic texts from Qumran*. Leiden : Brill, 1992. p. x-xi : "And the study of the Qumran manuscripts is equally necessary for a proper understanding of Apocalyptic and a good number of Apocalypses, not only those which may be considered as the creation of the Qumran community but in which appear ideas in whose transmission the community has played an important role."

a. Du Temple à la Ville

Comme nous l'avons déjà vu en examinant la vision d'Ezéchiel, la grande originalité de la Nouvelle Jérusalem est son absence de Temple (Ap 21.22). Celui-ci, avec la pensée qui lui est rattachée, est rapporté à la cité. Si le Rouleau du Temple a inclus la ville au sein de son organisation spatiale, en l'associant au Camp d'Israël du modèle exodal, Jean va plus loin. En évoquant la Cité-Temple, il réunit l'espace sacré et l'espace civil. La ville devient Temple. Ses habitants, de ce fait, deviennent tous des grand prêtres, ayant accès à l'espace le plus sacré, celui de la présence de Dieu. Nous avons, pour résumer, représenté schématiquement cette progression, cette fusion de l'espace sacré et profane, au à travers les trois sources que nous avons ici utilisées, à savoir le Temple et la ville de la vision d'Ezéchiel, le Rouleau du Temple et la Nouvelle Jérusalem d'Apocalypse 21 :

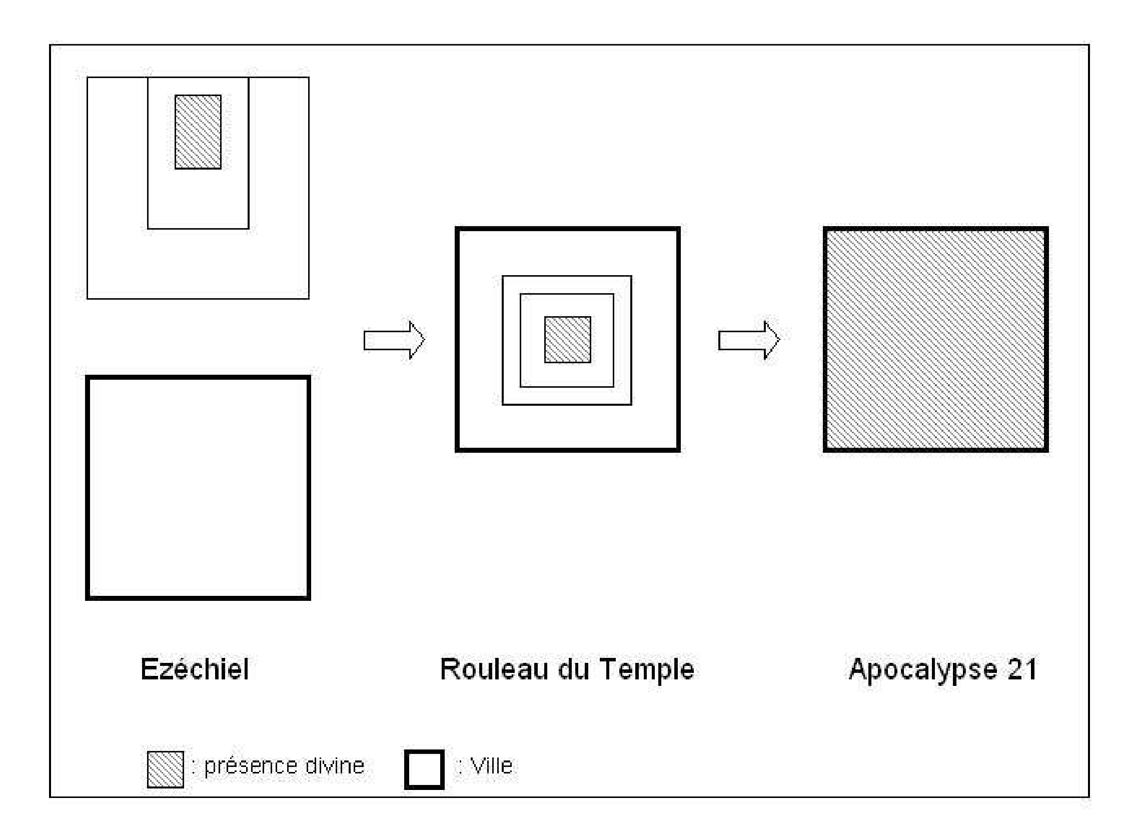


Figure 5 : Evolution de l'espace sacré et de l'espace civil (aucune échelle).

Comme dans le Rouleau du Temple, au centre de la ville, c'est-à-dire de l'espace de vie du peuple, est placé l'espace très sacré de la présence divine. Ici, cependant, le sacré englobe tout l'espace civil. De ce fait, être dans la ville, la

Nouvelle Jérusalem, c'est se trouver en présence directe de Dieu. Ainsi, même si la communauté chrétienne peut se passer d'un Temple physique, le modèle architectural proposé dans l'Apocalypse, de part sa symbolique, lui fournit un modèle illustrant la réalité de la présence de Dieu parmi les hommes.

Nous retrouvons aussi, comme pour la ville d'Ezéchiel et le Temple de Qoumrân, un plan carré, avec douze portes réparties trois par trois sur chaque face. Comme nous l'avons vu pour les sources précédemment analysées, cette morphologie suggère une organisation sociale égalitaire, aucun groupe n'étant hiérarchiquement supérieur à l'autre.

b. Absence de hiérarchie sacerdotale

Tout comme la communauté de Qoumrân, la communauté chrétienne à laquelle est adressé le texte de l'Apocalypse est aussi privée de Temple physique. Toutefois, pour cette communauté, la notion de Temple semble très importante. Nous pouvons, en effet, trouver dans l'Apocalypse de nombreuses références utilisant un vocabulaire relatif au Temple[57].

Tout comme la communauté de Qoumrân a pu le faire avec le Rouleau du Temple, la communauté chrétienne, avec le texte d'Ap 21.12-21, va se doter d'un système architectural symbolique. Celui-ci reflète la « pensée de la Nouvelle Jérusalem », en ce qu'il matérialise dans l'espace les réalités religieuses et sociales de la communauté chrétienne. Le modèle de la Nouvelle Jérusalem va permettre de fixer les différents niveaux de sacralité au sein de la communauté. Ici, comme nous avons pu déjà le voir lors de la comparaison avec la vision d'Ezéchiel, c'est l'absence de hiérarchie sacrée qui est frappante. Une seule muraille, donc une hiérarchie de sainteté limitée à deux niveaux : le dehors et le dedans. Ainsi, l'espace le plus sacré, celui où se manifeste la gloire divine (Ap 21. 11, 22-23), n'est séparé du dehors, du profane, que par une seule muraille, à laquelle correspond un seul critère d'accès : être inscrit dans le livre de vie de l'agneau (Ap 21.27). Ainsi, pour tout individu, l'unique critère d'accès dans

---

[57] Cf. R.A. BRIGGS. *Jewish Temple Imagery in the Book of Revelation*. New York : Peter Lang, 1999. p.1-2.

l'espace très sacré de la présence divine, est son lien, son appartenance à l'agneau.

III. Les matériaux de la Nouvelle Jérusalem

Nous allons à présent nous arrêter sur les matériaux de la Nouvelle Jérusalem. Ceux-ci sont décrits, dans notre texte, aux versets 18 à 21. Nous verrons que Jean a su intégrer dans son travail rédactionnel toute une tradition liée aux pierres précieuses. La représentation d'une ville lumineuse ornée de matériaux précieux se retrouve dans de nombreux textes extra bibliques[58]. Plus largement, les pierres précieuses, de par leur radiance, ont souvent été utilisées pour signifier la théophanie[59] (voir par exemple Ez 1.16, 22 ; 10.1). Les deux textes que nous avons particulièrement étudiés, Ez 40-48 et 11QTemple, ne mentionnent curieusement que peu ou pas de matériaux[60]. Il paraît alors légitime de se demander pourquoi, dans Ap 21.18-21, les matériaux de la Nouvelle Jérusalem sont énumérés avec tant de soin. Après avoir examiné les matériaux que sont le jaspe et l'or, nous aborderons Es 54.11-12, texte qui peut être au départ d'une tradition associant des pierres précieuses à la cité de Jérusalem. Puis, comme nous avons pu le faire dans le chapitre précédent, nous reviendrons, avec le pectoral, au modèle exodal. Tous ces différents documents, ainsi que d'autres, seront pris en compte pour notre étude de la signification de l'architecture de la Nouvelle Jérusalem, pour voir en quoi l'auteur de l'Apocalypse a pu faire siennes une ou des traditions relatives aux pierres précieuses.

---

[58] Tob 13.16-17 ; 2Q4 3.2 ; 4Q554 1.II.22 ; 2.II.15 ; 5Q15 1.I.5-7 ; 1 *Henoch* 90.28-29 ; *Or. Sib.* 5.420-22. Cf. 1QM 12.15.

[59] U. JART. "The Precious Stones in the Revelation of St. John xxi. 18-21". In *Studia Theologica* 24 (1970) pp. 150-181.

[60] Si ce n'est les matériaux de certains ustensiles (Ez 40.42; 41.16; 41.22,25).

A. « La muraille était construite en jaspe » (v.18)

Tout comme la description de la Nouvelle Jérusalem a commencé par la muraille (v.12), ici aussi, dans l'énumération des matériaux, c'est de la muraille dont il est premièrement question. Celle-ci est faite de jaspe (ἴάσπις). Il est difficile de déterminer avec certitude quelle pierre précieuse est réellement désignée par ἴάσπις car, « dans l'antiquité, le nom n'était pas limité à la variété de quartz appelée maintenant jaspe, mais pouvait désigner toute pierre précieuse opaque[61]. » E. Levesque explique clairement d'où vient cette difficulté dans l'identification des pierres précieuses :

> « Pour classer et dénommer ces pierres précieuses, les Hébreux ne pouvaient, comme aujourd'hui, s'arrêter à l'analyse de leur composition chimique et à leur formes cristallines. Pour eux, comme pour les anciens, on tenait compte de la couleur surtout, des autres qualités extérieures, de l'usage, etc., et ainsi souvent on comprenait sous un même nom des pierres de couleur identique ou approchante, mais de composition très différente[62]. »

Le verset 11 de notre chapitre peut nous aider à définir la fonction symbolique de ce jaspe. Celui-ci nous rapporte les premières impressions du visionnaire, lorsque lui est montrée la Nouvelle Jérusalem. Ce qui le frappe de premier abord, c'est l'éclat, la brillance de cette ville, due à la présence de « la gloire même de Dieu ». Pour décrire et essayer de transmettre au mieux cette radiance, l'auteur va employer l'image de la pierre précieuse, puis, en cherchant à préciser sa pensée, celle du jaspe.

> Elle brillait de la gloire même de Dieu. Son éclat rappelait une pierre précieuse, comme une pierre d'un jaspe cristallin. (Ap 21.11)
>
> ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ, ὁ φωστὴρ αὐτῆς ὅμοιος λίθῳ τιμιωτάτῳ ὡς λίθῳ ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι.

---

[61] W. BAUER et W. ARNDT et W. GINGRISH. "ἴάσπις" in *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. Chicago : University of Chicago, 1957. p. 369.

[62] E. LEVESQUE. "Pierre Précieuse". In *Dictionnaire de la Bible vol.5* (F. Vigouroux éd.). (1922). p. 421.

Si le jaspe est normalement opaque, il est ici décrit comme étant brillant et transparent comme le cristal[63] (κρυσταλλίζω au participe présent). Cette précision souligne la pureté et la valeur de cette pierre[64], et donc de l'éclat de la cité.

En utilisant le jaspe pour d'écrire l'éclat de la gloire de Dieu dans la ville, l'auteur nous renvoie à la description du trône céleste au chapitre 4 de l'Apocalypse. En effet, l'aspect du siégeant (ὁ καθήμενος) est comparé à une pierre de jaspe (ἴασπις) et de sardoine (σάρδιον) (Ap 21.3)[65]. Pour représenter la gloire lumineuse de Dieu, le texte fait référence à un halo ou arc-en-ciel (ἶρις)[66] entourant le trône. Le jaspe est donc dans Ap 4.3 et 21.11 directement relié à une théophanie, à une manifestation visible de la gloire divine. Ainsi, la muraille, l'élément essentiel de la cité, en étant associée au jaspe (21.18), symbolise la manifestation de la gloire de Dieu dans la Nouvelle Jérusalem. Celle-ci est ainsi assimilée au lieu de la résidence divine et peut être ainsi associée à l'idée de Temple, c'est-à-dire à un espace sacré où se manifeste la présence divine.

B. « la cité était d'or pur, semblable à du verre pur » (v.18)

L'or est à de nombreuses reprises cité comme matériau des Temples dans l'Ancien Testament. Ce métal précieux est très présent dans le Temple de Salomon[67], ainsi que dans le tabernacle du désert[68]. Dans l'Apocalypse, différents instruments du culte sont en or (chandeliers 1.12, 13, 20 ; coupes 5.8 ; 15.7 ;

---

[63] A. BAILLY. *Dictionnaire Grec Français* (26e édition, revue par L. Séchant et P. Chantraine). Paris : Hachette, 1963. p. 1141.

[64] D.E. AUNE. *Revelation 17-22* (WBC 52c). Nashville : Thomas Nelson, 1998. p. 1154.

[65] Remarquons qu'en Ap 4.3 le jaspe est associé à la sardoine. Ces deux pierres sont respectivement la dernière et la première pierre du pectoral du grand prêtre dans le TM (Ex 28.17-20 ; Ex 39.10-13).

[66] G. SCHNEIDER. "ἶρις". In *Exegetical Dictionary of the New Testament. vol. 2*. (Edité par H. Balz et G. SCHNEIDER). Grand Rapids : Eerdmans, 1981. p.199.

[67] 1R 6.20-22 (chambre sacrée) ; 6.22 (autel) ; 6.28 (chérubins) ; 6.30 (sol) ; 6.32,35 (sculptures) ; 1Ch 28.11-18 ; 29.2-8 ; 2Ch 3.4-10.

[68] Ex 25.11-13 (arche) ; 25.17 (propitiatoire) ; 25.28 (chérubins) ; 25.24-26 (table) ; 25.29 (ustensiles) ; 25.31, 36, 39 (chandelier) ; 26.6 (agrafes) ; 26.29 (cadres, anneaux, traverses) ; 26.32 (colonnes) ; 28.5 (vêtements Aaron) ; 28.6,8 (éphod) ; 30.3-5 (autel des parfums).

encensoir 8.3 ; autel 8.3 ; 9.13). L'utilisation de l'or pour décrire la Nouvelle Jérusalem (ainsi que la place du v. 21) peut témoigner ainsi du transfert de l'imagerie du Temple vers la cité[69]. Le choix de ce matériau contribue peut-être à présenter la cité en tant qu'espace sacré.

Cette notion de cité en tant qu'espace sacré se trouve renforcée par le parallèle qui peut être établi entre la ville et l'espace le plus sacré du Temple de Salomon, le saint des saints. Cette « chambre sacrée » avait, comme nous le reverrons, une forme cubique et était entièrement recouverte d'or :

> Devant la chambre sacrée aux vingt coudées de long, aux vingt coudées de large et aux vingt coudées de haut, et que Salomon avait plaquée d'or fin, se trouvait l'autel qu'on lambrissa de cèdre. (1R 6.20)

Nous retrouvons ces deux éléments pour la Nouvelle Jérusalem (21.16,18). L'auteur de l'Apocalypse, en empruntant la forme et le matériau de l'espace sacré du Temple de Salomon, donne à la cité une valeur sacrée. Elle devient espace sacré, lieu de la théophanie.

C. Es 54.11-12 et le contexte nuptial

> 11 Humiliée, ballottée, privée de réconfort, voici que moi je mettrai un cerne de fard autour de tes pierres, je te fonderai sur des saphirs,
> 12 je ferai tes créneaux en rubis, tes portes en pierres étincelantes et tout ton pourtour en pierres ornementales.
>
> 11 ταπεινὴ καὶ ἀκατάστατος οὐ παρεκλήθης ἰδοὺ ἐγὼ ἑτοιμάζω σοὶ ἄνθρακα τὸν λίθον σου καὶ τὰ θεμέλιά σου σάπφειρον
> 12 καὶ θήσω τὰς ἐπάλξεις σου ἴασπιν καὶ τὰς πύλας σου λίθους κρυστάλλου καὶ τὸν περίβολόν σου λίθους ἐκλεκτοὺς
>
> 11 עֲנִיָּ֛ה סֹעֲרָ֖ה לֹ֣א נֻחָ֑מָה הִנֵּ֨ה
> אָנֹכִ֜י מַרְבִּ֤יץ בַּפּוּךְ֙ אֲבָנַ֔יִךְ וִיסַדְתִּ֖יךְ בַּסַּפִּירִֽים׃
> 12 וְשַׂמְתִּי֙ כַּדְכֹד֙ שִׁמְשֹׁתַ֔יִךְ וּשְׁעָרַ֖יִךְ לְאַבְנֵ֣י אֶקְדָּ֑ח
> וְכָל־גְּבוּלֵ֖ךְ לְאַבְנֵי־חֵֽפֶץ׃

---

[69] Relevons aussi le lien qui peut être fait avec le contexte de l'Eden, où il est question de l'or du pays d'Hawila (Gn 2.11, 12). Ce contexte paradisiaque se retrouve par la suite en Ap 22.1-2. Voir D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth. The Meaning of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5*. (JSOTSup 238). New York : Sheffield Academic Press, 2003. p. 129.

Ce texte d'Esaïe 54.11-12 est certainement à l'arrière-plan de la description des pierres précieuses donnée en Ap 21.18-21[70]. Esaïe 54 s'adresse, de façon implicite, à Jérusalem, l'Epouse du Seigneur[71]. Pour le prophète, celle-ci va passer de la misère à la splendeur. Si elle a été sous les assauts de la tempête (54.11) (סֹעֲרָה)[72], elle sera stabilisée (54.14). Nous sommes bien ici dans un contexte nuptial. Dieu est l'époux (בֹעֲלַיִךְ) (54.5), Jérusalem est « la femme des jeunes années » qui, si elle fut accablée, est maintenant rappelée par le Seigneur :

> Car, telle une femme abandonnée et dont l'esprit est accablé, le SEIGNEUR t'a rappelée: «La femme des jeunes années, vraiment serait-elle rejetée ?» a dit ton Dieu. (Es 54.12)

Parce que cette femme était stérile, Dieu lui promet une descendance nombreuse (54.1). Pour pouvoir accueillir cette postérité, cette « foule », Dieu l'exhorte à s'agrandir, à étendre sa demeure. Ainsi, dans le texte d'Es 54, le contexte nuptial est étroitement lié avec celui de l'habitation :

> car les voici en foule, les fils de la désolée, plus nombreux que les fils de l'épousée, dit le SEIGNEUR. Élargis l'espace de ta tente, les toiles de tes demeures, qu'on les distende! Ne ménage rien! Allonge tes cordages et tes piquets, fais-les tenir, car à droite et à gauche tu vas déborder: ta descendance héritera des nations qui peupleront les villes désolées. (Es 54.1b-3)

Nous retrouvons le contexte nuptial dans notre texte d'Ap 21, où il est question d'une « épouse qui s'est parée pour son époux » (21.2), « la fiancée, l'épouse de l'agneau » (21.9). Par deux fois, Jean emploi le verbe κοσμέω[73] (ici parer, orner) pour évoquer l'« épouse qui s'est parée (κεκοσμημένην) pour son

---

[70] P. PRIGENT. *L'Apocalypse de Saint Jean*. Genève : Labor et Fides, 2000. p.476.

[71] Le thème de l'Epouse Jérusalem se retrouve en : Es 49.14-21 ; 50.1 ; 51.1-3 ; 51.17-52.9.

[72] H.-J. FABRY. "סער". In *Theological Dictionary of the Old Testament vol. 10* (G.H. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry éd.). Grand Rapids, Cambridge : Eerdmans, 1999. p. 291-296.

[73] Cf. Test. Jud. 12.1b où le verbe est employé pour décrire la mariée revêtant sa robe nuptiale: « Elle mit sa robe de mariée (κοσμηθεισα κοσμω νυμπικω) et s'assit dans la ville d'Enaïm, près de la porte ».

époux » (21.2) et les fondations qui étaient ornées (κεκοσμημένοι) de pierres précieuses (v.19), ce qui renforce l'imagerie nuptiale[74].

Tout comme le texte d'Esaïe décrit la parure précieuse de l'Epouse de l'Eternel, l'auteur de l'Apocalypse a aussi décrit, par son énumération des pierres précieuses, l'ornement de la cité/épouse[75]. De plus, comme la femme dans Esaïe reçoit la consolation (51.3), Jean associe à la Nouvelle Jérusalem l'idée de réconfort, de soulagement, en montrant un Dieu séchant les larmes (Ap 21.4). Nous retrouvons dans le texte d'Ap 21 un lien étroit entre les deux domaines du nuptial et de l'habitation. Tout comme Esaïe a pu exhorter la fiancée à devenir une vaste habitation (Es 54.1b-3), dans Ap 21 l'auteur combine les notions de fiancée et de cité, jusqu'à les faire se confondre. Cette combinaison est particulièrement manifeste au deuxième verset :

> Et la cité sainte, la Jérusalem nouvelle, je la vis qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu, comme une épouse qui s'est parée pour son époux. (Ap 21.2)

Le texte d'Es 54, en présentant l'association Fiancée / Ville, a ainsi pu être un modèle pour la présentation de la Nouvelle Jérusalem. Cette influence s'exerce aussi dans le fait que la fiancée/ville est revêtue de pierres précieuses (Es 54.11-12 ; Ap 21.18-21). Même si les pierres précieuses et les éléments qui en sont pourvus sont différents dans les deux textes, nous pouvons retrouver quelques similitudes entre les descriptions d'Esaïe et de l'Apocalypse.

Nous avons dans Ap 21.14,19 douze fondations. Dans Esaïe 54.11, il y a une fondation (θεμέλιον). Si celle-ci ne contient pas les douze pierres précieuses des douze fondations de la Nouvelle Jérusalem, elle est en en saphir (σάπφιρος), la pierre précieuse de la deuxième fondation. Nous retrouvons aussi des portes en pierres précieuses. Le matériau peut aussi, comme nous le verrons au chapitre suivant, désigner des perles. Cette désignation rapprocherait encore plus les deux textes. Enfin, nous avons au verset 22 un « pourtour » (περίβολος) en pierres

---

[74] D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth. The Meaning of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5*. (JSOTSup 238). New York : Sheffield Academic Press, 2003. p. 140.

[75] Il est intéressant de noter que le texte d'Ezéchiel 16.11-13 témoigne aussi de cette tradition consistant à associer la ville de Jérusalem avec une femme revêtue de bijoux précieux.

« ornementales » (ἐκλεκτός) qui peut être rapproché de la muraille (τεῖχος) en jaspe d'Ap 21.12, 18.

Les similitudes entre Es 54 et Ap 21 nous indiquent une volonté de l'auteur de l'Apocalypse de s'approprier le matériel concernant la Jérusalem promise, en particulier la combinaison fiancée–ville–pierres précieuses. Ce faisant, en amenant la notion de fiancée, il exhorte et console l'assemblée chrétienne, en lui révélant son identité d' « épouse de l'agneau » (Ap 21.9).

D. La Nouvelle Jérusalem, réponse de Dieu à Babylone

La notion de consolation nous amène à évoquer la comparaison qui peut être faite avec Babylone, la grande prostituée (Ap 17). Nous avons pu voir, précédemment[76], des parallèles entre ce texte et celui concernant la Nouvelle Jérusalem. En s'intéressant aux pierres précieuses, la cité d'Ap 21 apparaît aussi comme une réponse aux témoins de Jésus persécutés par la grande prostituée (Ap 17.6). Aux richesses ornementales de Babylone, liées à l'abomination et à la souillure (Ap 17.4), Dieu répond par la richesse de « la cité sainte, la Nouvelle Jérusalem ». Au-delà de la promesse eschatologique pour le peuple de Dieu, cette splendeur des pierres précieuses suggère la grande valeur des saints aux yeux de Dieu. Ainsi, « la richesse de la ville signifie la richesse des saints[77] ». La vision de la cité offre une espérance, une compensation au statut peu enviable du peuple de Dieu persécuté[78].

Toujours par rapport à ce jeu d'opposition entre Babylone et la Nouvelle Jérusalem, il existe un parallélisme littéraire intéressant concernant l'ordre d'énumération des matériaux précieux. En effet, par deux fois, en Ap 17.4 et 18.6,

---

[76] Cf. pages 18-20.

[77] R.H. GUNDRY. “The New Jerusalem. People as Place, not Place for People”. In *Novum Testamentum* 29,3 (1987). p. 261.

[78] D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth. The Meaning of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5*. (JSOTSup 238). New York : Sheffield Academic Press, 2003. p. 137.

les ornements précieux de la Babylone/prostituée sont énumérés dans l'ordre suivant : or – pierres précieuses – perles[79] . C'est ce même ordre qui est conservé pour la description de la cité d'Ap 21.18-21, peut-être pour renforcer le fait que celle-ci est bien une réponse divine contre Babylone.

Ceci nous amène à évoquer brièvement un élément commun à Babylone (Ap 17.4, 18.6) et à la Nouvelle Jérusalem (Ap 21.21) : les perles. Elles sont dans le Nouveau Testament considérées comme le joyau ayant le plus de valeur[80]. Les perles nous renvoient au texte d'Es 54.12b, où le matériau des portes peut être relié aux perles : « je ferai… tes portes en pierres de אֶקְדָּח». Ce terme hébreu qualifiant les pierres est un *hapax legomenon*. Selon la racine hébraïque קדח (allumer), le terme aurait le sens de scintillement, de rayonnement. L'araméen, cependant, nous donne un autre sens pour קדח: percer, perforer[81]. Ainsi, en Es 54.12, il pourrait s'agir de pierres « perforées », ce qui nous rapprocherait des perles d'Ap 21. Cette voie d'interprétation semble appuyée par la tradition du Talmud de Babylone avec le texte de Baba bathra 75a, où les portes de Jérusalem sont aussi constituées de perles[82]. Ce document pourrait nous indiquer que les portes en perles ne sont pas propres à l'auteur de l'Apocalypse, mais pourraient faire partie d'une tradition d'interprétation d'Es 54.12. L'auteur, en mentionnant dans sa description architecturale des perles, a pu renforcer l'opposition entre la grande prostituée[83] et l'épouse/cité de Dieu.

---

[79] Ces éléments sont précédés de « pourpre et d'écarlate », mais ces derniers ne se retrouvent pas dans Ap 21.18-21.

[80] Mt 7.6 ; 13.45, 46 ; 1Tm 2.9 ; Ap 17.4 ; 18.12, 16.

[81] R. WAKELY. "קדח". In *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. *Vol. 3*. (W.A. VanGemeren ed.). Carlisle : Paternoster, 1996. p. 870.

[82] *The Babylonian Talmud. Seder Nezikin. In Four Volumes. II.* (Rabbi Dr I. Epstein ed.). London : Soncino Press, 1935. p. 300-301.

[83] Nous pouvons remarquer qu'en 1Tm 2.9, les perles sont aussi associées à une extravagance, à une impression extérieure négative. Les perles ont ainsi un sens ambivalent, positif quand lié au royaume de Dieu, et négatif quand associé à l'égoïsme des entreprises humaines.

2. 4QpIs^{d} et les prérogatives de jugement[84]

Nous voulons à présent ajouter à notre dossier sur les matériaux le commentaire d'Esaïe 54.11-12 que l'on a retrouvé à Qoumrân. Ce document, appelé 4QpIs^{d}, nous permettra d'enrichir notre compréhension des douze fondations de la cité Nouvelle Jérusalem et de leurs matériaux.

> 1 (…) Je ferai tes fondations avec des saphir[rs. Ceci s'interprète (du fait)]
> 2 [qu]e [les p]rêtres et le peu[ple] ont fondé le conseil de la Communau[té…]
> 3 la congrégation de son Elu, comme une pierre de saphir au milieu des pierres. [Je ferai (en) rubis]
> 4 tous les crénaux. Ceci s'interprète au sujet des douze […]
> 5 illuminant grâce au jugement par l'urim et le tummim […]
> 6 manquantes parmi eux, comme le soleil dans toute sa lumière. Et [tout son pourtour en pierres précieuses.]
> 7 Ceci s'interprète au sujet des chefs des tribus d'Israël pour […]
> 8 son lot, sa faction […].[85]

Nous relèverons ici quelques éléments de ce document et les mettrons en rapport avec le texte de la Nouvelle Jérusalem d'Ap 21. Nous essaierons ainsi de percevoir si le texte de l'Apocalypse, dans sa description de la Nouvelle Jérusalem, se situe dans le même mouvement d'interprétation d'Es 54.11-12 que le document qoumrânien.

4QpIs^{d} a gardé d'Es 54.11 les fondation en saphirs (ligne 1). Pour la Nouvelle Jérusalem, nous avons douze fondations, avec douze pierres précieuses différentes.

Dans 4QpIs^{d}, par la mention des « chefs des tribus d'Israël » (ligne 7), les tribus sont associées à la description architecturale. Dans Ap 21, se sont les noms des tribus qui sont associés aux portes de la ville (21.12)

Il est très intéressant de constater que 4QpIs^{d} associe les éléments

---

[84] Voir C. GRAPPE. *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Eglise primitive de Jérusalem*. Paris : Presse Universitaires de France, 1992. p. 144-148.

[85] Traduction empruntée à C. GRAPPE. *D'un Temple à l'autre.* p. 144.

architecturaux de la Jérusalem eschatologique avec des groupes d'individus[86] d'une communauté religieuse. De ce fait, dans l'interprétation qoumrânienne, « la fondation prophétique de la Jérusalem nouvelle et glorifiée s'est réalisée dans la fondation de la communauté[87]. » Dans la pensée qoumrânienne, ce sont les différents membres de la communauté qui constituent la cité promise par Dieu en Es 54.11,12. Cette pensée se retrouve dans la description architecturale de la Nouvelle Jérusalem, avec la mention des noms des douze tribus sur les portes et des douze apôtres de l'agneau sur les fondations.

Dans le document qoumrânien, à la ligne 5, nous trouvons un lien direct entre les deux sorts (*Ourim* et *Toummim*) et la notion de jugement : « illuminant grâce au jugement par l'urim et le tummim ». Les douze (prêtres[88]) (ligne 4) reçoivent ainsi une fonction liée au jugement. D'autres documents à Qoumrân assignent aussi cette fonction aux élus[89]. L'expression « jugement par l'Ourim et le Toummim » semble désigner plus un oracle qu'un jugement de cour. Le texte de Siracide 45.10 appelle ces objets « l'oracle de vérité ». Ils permettaient d'obtenir une réponse positive ou négative à une question posée à Dieu[90]. Les traditions rabbiniques rapportent que certaines décisions devaient être confirmées par l'*Ourim* et le *Toummim*[91].

Ainsi, dans la pensée qoumrânienne, un groupe d'individus reçoit une prérogative de jugement. Cette notion est incluse dans l'interprétation qu'a pu avoir la communauté d'Es 54.11-12. Nous sommes alors en droit de nous demander si l'auteur de l'Apocalypse, qui s'est également inspiré du même texte d'Esaïe, n'a pas aussi voulu incorporer cette même notion de jugement dans sa

---

86 A cause de la nature laconique du texte et de la variété des groupes dans la littérature qoumrânienne, il est difficile d'identifier avec certitude les groupes d'individus dans ce document. Draper a suggéré qu'il n'était question que d'un seul groupe vu sous différents angles. J.A. DRAPER. « The 12 Apostles as Foundation Stones of the Heavenly Jerusalem and the Foundation of the Qumran Community". In *Neotestamentica* 22 (1988) p. 52-60.

87 D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth. The Meaning of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5*. (JSOTSup 238). New York : Sheffield Academic Press, 2003. p. 145.

88 Nous suivons ici J.M. Baumgarten qui identifie les douze avec les douze prêtres. Voir J.M. BAUMGARTEN. "The Duodecimal Courts of Qumran, Revelation, and the Sanhedrin." In *JBL* 95 (1976). p. 59-78.

89 1QpHab 5.4 ; 1QH 6.18 ; 1QM 11.10.

90 Jos 7.13s ; Jg 18.5s ; 20.26ss ; 1S 10.20s ; 14.41s ; 23.1s ; 30.8 ; 2S 5.19

91 Mishnah *Shebuoth* 2.2 ; b. *Sanhedrin* 16a.

description de la Nouvelle Jérusalem. Nous reviendrons sur cette question lorsque nous nous pencherons sur les mesures de la muraille de la cité. Celle-ci, nous le verrons alors, est représentative, de par ses mesures, de la communauté. De ce fait, nous pourrons alors nous demander si la communauté, assimilée à la muraille, a une fonction de jugement en refusant ou en permettant l'accès à la sainte cité.

F. Les pierres du pectoral

4QpIs[d], en faisant référence aux sorts sacrés que sont l'Ourim et le Toummim*,* établit un lien entre le groupe de douze et le pectoral du grand prêtre. En effet, ces deux sorts étaient placés dans le pectoral[92] :

> Tu placeras dans le pectoral du jugement le Ourim et le Toummim; ils seront sur le cœur d'Aaron quand il entrera devant le SEIGNEUR: Aaron portera donc perpétuellement le jugement des fils d'Israël sur son coeurcœur, en présence du SEIGNEUR. (Ex 28.30)

Nous avons pu voir que 4QpIs[d] associe aux sorts de O*urim* et *Toummim* la notion de jugement (ligne 5). Si nous ne retrouvons pas dans Ap 21.12-21 ces deux éléments, nous avons, avec les douze pierres précieuses des douze fondations (Ap 21.19,20), une allusion évidente au pectoral qui contenait l'*Ourim* et le *Toummim*. En effet, la liste des douze pierres d'Ap 21 est quasiment identique à celle des douze pierres du pectoral[93] donnée en Ex 28.17-20 et Ex 39.10-13. Huit pierres sur douze du pectoral, dans la version grecque de la LXX, se retrouvent dans l'Apocalypse. Le lien entre les listes est d'autant plus étroit que, pour au moins deux des quatre pierres qui diffèrent, il existe des alternatives pouvant renforcer la correspondance entre l'Exode et l'Apocalypse. Ainsi, à la place d'ἄνθραξ, Ap 21.19 à χαλκηδών, rejoignant ainsi le Targum qui propose כדכדינה, qui se traduit « calcédoine ». A la place de λιγύριον (Ex 28.19), Ap 21.20 à ὑάκινθος, rejoignant aussi le Targum. Pour les deux pierres sans parallèle, σαρδόνυξ et χρυσόπρασος, la première se trouve dans une liste des pierres du

---

[92] Voir R. DE VAUX. *Les institutions de l'Ancien Testament. II: Institutions militaires. Institutions religieuses*. Paris : Cerf, 1960. p. 201-204.

[93] Voir P. PRIGENT. *L'Apocalypse de Saint Jean*. Genève : Labor et Fides, 2000. p.473-474.

pectoral rapportée par Flavius Josèphe[94], la deuxième pourrait correspondre à l'agate (ἀχάτης)[95].

MT Ex 28.17-20 Ex 39.10-13	LXX Ex 28.17-20 Ex 36.17-20 Ez 28.13	Ap 21.19,20
אֹדֶם	σάρδιον	ἴασπις
פִּטְדָה	τοπάζιον	σάπφιρος
בָּרֶקֶת	σμάραγδος	χαλκηδών
נֹפֶךְ	ἄνθραξ	σμάραγδος
סַפִּיר	σάπφειρος	σαρδόνυξ
יָהֲלֹם	ἴασπις	σάρδιον
לֶשֶׁם	λιγύριον	χρυσόλιθος
שְׁבוֹ	ἀχάτης	βήρυλλος
אַחְלָמָה	ἀμέθυστος	τοπάζιον
תַּרְשִׁישׁ	χρυσόλιθος	χρυσόπρασος
שֹׁהַם	βηρύλλιον	ὑάκινθος
יָשְׁפֵה	ὀνύχιον	ἀμέθυστος

Figure 6

La colonne centrale nous montre que la version grecque de Ez 28.13 donne la même liste de pierres précieuses que pour le pectoral. Nous reviendrons sur ce texte dans le chapitre suivant. Aucune explication valable n'a encore été fournie en ce qui concerne l'ordre des pierres d'Ap 21.19-20, différent de celui des listes d'Exode. Au vu de la grande diversité de ces listes dans le judaïsme[96], nous ne voulons entrer ici dans aucune spéculation, et renvoyons au travail de W. W.

---

[94] Flavius Josèphe : *Antiquités juives*, 3, 7, 5, 168.

[95] P. PRIGENT. *L'Apocalypse de Saint Jean*. Genève : Labor et Fides, 2000. p. 475.

[96] D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth. The Meaning of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5*. (JSOTSup 238). New York : Sheffield Academic Press, 2003. p. 132.

Reader[97], qui a pu examiner les différentes hypothèses tentant d'expliquer l'ordre des pierres adopté par l'auteur de l'Apocalypse.

En énumérant les douze pierres pour les fondations, l'auteur de l'Apocalypse amène les pensées du lecteur vers le pectoral. Ce faisant, il transfère la signification de ce pectoral vers la Nouvelle Jérusalem. Or, le pectoral est étroitement lié à la notion de jugement. D'une part, parce qu'il contenait l'*Ourim* et le *Toummim* (Ex 28.30) dont nous avons précédemment relevé la fonction liée à la prise de décision, au jugement. Mais, plus encore, cette pièce de vêtement pouvait être appelée « pectoral du jugement », comme en Ex 28.15a : « Tu feras un pectoral du jugement » (וְעָשִׂיתָ חֹשֶׁן מִשְׁפָּט). De même, en Ex 28.30, le pectoral est associé au jugement des fils d'Israël :

> Tu placeras dans le pectoral du jugement l'Ourim et le Toummim; ils seront sur le cœur d'Aaron quand il entrera devant le SEIGNEUR: Aaron portera donc perpétuellement le jugement des fils d'Israël sur son cœur, en présence du SEIGNEUR. (Ex 28.30)

Ainsi, un lien de plus est fait entre les deux lectures que 4QpIs^{d} et Ap 21.12-21 font d'Es 54.11-12. Les deux documents, l'un en mentionnant l'*Ourim* et le *Toummim*, l'autre en faisant par les douze pierres une référence indirecte au pectoral, pourraient amener une notion de jugement dans leur évocation architecturale. Notre supposition du chapitre précédent, selon laquelle la description architecturale attribuait au peuple une prérogative de jugement, pourrait être ainsi renforcée par une allusion au pectoral du jugement.

Dans Ap 21.14, il est indiqué qu'aux douze fondations sont associés les noms des douze apôtres de l'Agneau. Cette association des apôtres avec les gemmes du pectoral indiquerait que leur sont attribuées des prérogatives de jugement. Selon la « pensée de la Nouvelle Jérusalem », les douze apôtres de l'agneau auraient une responsabilité de jugement, notion que l'on retrouve en Mt 19.28[98] :

---

[97] W.W. READER. " The Twelve Jewels of Revelation 21:19-20: Tradition History and Modern Interpretations". In *JBL* 100, 3 (1981). p. 433-457.

[98] Voir C. GRAPPE. *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Eglise primitive de Jérusalem*. Paris : Presse Universitaires de France, 1992. p. 145.

> Jésus leur dit: «En vérité, je vous le déclare: lors du renouvellement de toutes choses, quand le Fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous qui m'avez suivi, vous siégerez vous aussi sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël.

Sur les douze pierres du pectoral sont gravés les noms des douze tribus d'Israël (Ex 28.21 ; 39.14). Le pectoral symbolisait l'ensemble du peuple d'Israël, en étant une image du camp des Hébreux au désert. En le portant, lorsqu'il entrait dans le Temple, le grand prêtre représentait ainsi le peuple devant la présence divine :

> Et quand il entrera dans le sanctuaire, Aaron portera sur son cœur, sur le pectoral du jugement, les noms des fils d'Israël en mémorial perpétuel devant le SEIGNEUR. (Ex 28:29)

L'auteur de l'Apocalypse a intégré cette tradition à propos des noms gravés sur les douze pierres du pectoral. Pour cela, il a associé les noms des douze apôtres de l'agneau aux douze pierres des fondations :

> La muraille de la cité avait douze fondations, et sur elles les douze noms des douze apôtres de l'agneau (Ap 21.14)

Ce transfert de la tradition du pectoral vers la Nouvelle Jérusalem suggère fortement le fait que les apôtres, et ceux qui ont adhéré à leur enseignement relatif à l'agneau, constituent le nouvel Israël[99]. Le camp du désert a pour équivalent la Nouvelle Jérusalem et le peuple qu'elle représente[100].

---

[99] Voir G.K. BEALE. *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC). Grand Rapids, Cambridge : Eerdmans, 1999. p. 1080.

[100] Cette équivalence entre le camp sacré du désert et la ville de Jérusalem se retrouve dans un document qoumrânien, 4QMMT B 58-62 : « Concernant les chiens, on ne peut les introduire dans le camp sacré car ils risquent de manger certains des os du sanc[tuaire et] la viande qui est encore sur eux. Car Jérusalem est le camp sacré. C'est l'endroit qu'Il a choisi entre toutes les tribus d'Israël, car [Jér]usalem est le plus avancé des c[a]mps d'Israël. » Traduction tirée de M. WISE, M. ABEGG, E. COOK. *Les manuscrits de la mer Morte* (traduit de l'anglais par F. Israël). Paris : Perrin, 2001. p.462.

G. Ezéchiel 28.13

Comme nous avons pu le voir dans le tableau précédent, la liste des pierres, telle qu'elle est donnée dans le texte grec d'Ez 28.13, est identique à celle donnée dans la version grecque de la liste des pierres du pectoral[101] (Ex 28.17-20 ; Ex 36.17-20), alors que, dans l'hébreu, seules neuf pierres se retrouvent dans Ex 28.17-20. Même si le rôle de cette liste de pierres précieuses n'est pas clair[102], nous pouvons en tirer quelques données pour notre étude de la signification des douze pierres du pectoral.

Pour D. Mathewson[103], l'auteur de l'Apocalypse aurait fait en 21.19 une allusion à Ez 28.13a : « tu étais en Eden, dans le jardin de Dieu, entouré de murs en pierres précieuses (כָּל־אֶ֫בֶן יְקָרָה֥) ». Cette allusion renforcerait l'opposition que fait l'auteur entre la fiancée-Nouvelle Jérusalem et la prostituée-Babylone d'Ap 17-18. Le texte d'Ez 28, en effet, se lamente sur le prince de Tyr, l'accusant pour son orgueil, ses prétentions divines (Ez 28.1,2), son amour pour les richesses (Ez 28.4,5). Ses torts se retrouvent pour la prostituée-Balylone (Ap 18.3-7), ornée, comme l'était le prince de Tyr, de pierres précieuses (Ap 17.4). L'allusion aux richesses perverses de Tyr, à ses pierres précieuses, en Ap 21.19-21, renforce ainsi le fait que la « pensée que la Nouvelle Jérusalem » est bien une réponse divine à un système corrompu. Celui-ci est représenté par le prince de Tyr en Ez 28 et par la prostituée en Ap 17-18.

Il nous parait intéressant de mentionner une hypothèse à propos d'Ez 28.12-19. P.-M. Bogaert[104] remarque que cet oracle contre Tyr pourrait, dans sa quasi totalité, être appliqué à Jérusalem, entre autre par la présence de la « montagne sainte de Dieu » (Ez 28.14, 16). Il émet alors l'hypothèse que ce texte

---

[101] Avec dans la septante une inclusion de l'argent et de l'or entre la sixième et la septième pierres.

[102] Voir D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth. The Meaning of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5*. (JSOTSup 238). New York : Sheffield Academic Press, 2003. p. 130-131.

[103] D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth*. p. 130-131.

[104] P.M. BOGAERT. « Montagne sainte, jardin d'Eden et sanctuaire (hierosolymitain) dans un oracle d'Ezéchiel contre le prince de Tyr (Ez 28.11-19). In *Le Mythe, son langage et son message. Actes du Colloque de Liège et Louvain-La-Neuve*. (Homo Religiosus 9). Louvain-La-Neuve : 1983. p. 131-153.

serait à l'origine un oracle contre Jérusalem. Dans celui-ci, l'évocation du grand prêtre, par l'intermédiaire du pectoral, a pu paraître trop sévère. Un rédacteur aurait alors pu modifier la liste des pierres de ce dernier, tout en déviant l'oracle contre Jérusalem vers Tyr. Pour ce faire, il aurait additionné à cet oracle des éléments d'autres oracles concernant Tyr déjà fournis par Ezéchiel (27.3-4 ; 28.1-10). P.-M. Bogaert, en enlevant ces éléments ajoutés relatifs à Tyr, propose un oracle pouvant se rapporter à Jérusalem. Notons que nous avons un autre exemple de renversement de direction d'oracle avec celui contre Sion de Jr 6.22-24, qui se retrouve littéralement en Jr 50. 41-43. Cette hypothèse permettrait un nouveau rapprochement entre le texte d'Ez 28.12-19 et Ap 21.12-21. Nous aurions alors dans les deux textes un témoignage d'une tradition reliant la ville de Jérusalem aux douze pierres du pectoral.

Dans le texte d'Ez 28.12-19 est aussi présent le thème de l'idéal paradisiaque. Il est ainsi question d'un chérubin protecteur aux verset 14 et 16, lequel peut évoquer les chérubins placés pour protéger l'arbre de la vie en Gn 3.24. Le verset d'Ez 28.13, quant à lui, semble établir un lien entre les pierres précieuses et le thème de l'Eden. Les pierres précieuses évoqueraient ainsi un retour à l'idéal paradisiaque. Cette tradition, ayant peut être pour point de départ le texte de Gn 2.12, semble être reprise dans l'Apocalypse. Au thème de la Nouvelle Jérusalem, ornée de multiples pierres précieuses, est en effet relié celui de l'Eden (Ap 22.1,2).

IV. Mesures de la Nouvelle Jérusalem (v. 15-17)

Après avoir analysé l'architecture globale et les matériaux de la Nouvelle Jérusalem, nous nous intéresserons à présent aux mesures, telles qu'elles sont exposées en Ap 21.15-17.

A. La mesure de la ville

1. Introduction aux mesures

> Celui qui parlait avec moi avait une mesure, un roseau d'or, pour mesurer la ville, ses portes et sa muraille. (Ap 21.15)
>
> Καὶ ὁ λαλῶν μετ' ἐμοῦ εἶχεν μέτρον κάλαμον χρυσοῦν, ἵνα μετρήσῃ τὴν πόλιν καὶ τοὺς πυλῶνας αὐτῆς καὶ τὸ τεῖχος αὐτῆς.

Ce verset, ouvrant le péricope sur les mesures de la ville, s'inspire d'Ez 40.3 qui introduit la section décrivant le Temple de la vision d'Ezéchiel, vision dont nous avons pu examiner l'influence globale sur la description de la Nouvelle Jérusalem. Ez 40.3 présente un homme équipé d'un cordeau pour procéder à une mesure :

> Il m'emmena là-bas; et voici: un homme; son aspect était comme l'aspect du bronze. Il avait à la main comme un cordeau de lin ainsi qu'une canne à mesurer. Il se tenait à la porte.

La notion de mesures est très présente dans la vision d'Ezéchiel 40-48. Dans cette vision, le verbe « mesurer » (διαμετρέω (LXX), verbe employé en Ap 21.15) se trouve 32 fois, le mot « mesure » (μέτρον, (LXX), terme employé en Ap 21.15) se trouve 29 fois. Si les mesures dans Ez 40-48 sont pour la plupart fondées sur des multiples de 25[105], dans Ap 21 l'auteur donne ses propres

---

[105] D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth. The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5* (JSNTSup 238). Londres : Sheffield Academic Press, 2003. p. 105.

mesures. Celles-ci, comme nous le verrons, sont fondées sur le chiffre 12 et ses multiples.

Dans Apocalypse 11.1-2, il est aussi question de la mesure d'un Temple. Ce texte suggère d'associer à la mesure une notion de préservation, de protection, car il y est indiqué que ce qui doit être foulé n'a pas à être mesuré :

> Alors on me donna un roseau (κάλαμος) semblable à une règle d'arpenteur, et l'on me dit: Lève-toi et mesure le temple de Dieu et l'autel et ceux qui y adorent. Mais le parvis extérieur du temple, laisse-le de côté et ne le mesure pas, car il a été livré aux nations qui fouleront aux pieds la cité sainte pendant quarante-deux mois. (Ap 11.1-2)

Cette notion de protection, nous semble-t-il, peut être transférée à la mesure de la Nouvelle Jérusalem. L'auteur, en donnant les mesures de la cité, suggère sa sécurité totale. Elle est totale car les mesures révélées par l'ange reflètent le « plan de Dieu qui a arrêté toutes ces mesures »[106]. Nous pouvons suggérer que cette sécurité apportée par les mesures révélées apporte une garantie de protection contre les personnes impures (Ap 21.27).

Il est possible que l'auteur, lors de la composition d'Ap 21.15-17, ait eu en arrière-plan Za 2.5-9. Nous y retrouvons en effet le même contexte visionnaire (2.5) et l'apparition d'un ange possédant un instrument de mesure (2.5). Mais surtout, dans ce texte, nous retrouvons une mesure de la ville de Jérusalem, alors que, pour Ezéchiel, c'était le Temple qui était mesuré. Il est intéressant de relever que dans Za 2.5-9, c'est la ville qui est le siège de la manifestation glorieuse de Dieu, et non pas seulement le Temple comme pour Ezéchiel (Ez 43.4-7). Ap 21.11,22 se fait ainsi l'héritier de cette tradition d'une Jérusalem mesurée, fixée par Dieu et habitée de sa gloire :

> 5 Je levai les yeux et j'eus une vision: c'était un homme tenant à la main un cordeau à mesurer. 6 Je lui demandai: «Où vas-tu?» Il me répondit: «Mesurer Jérusalem, voir quelle en sera la largeur et la longueur.» 7 Et voici que l'ange qui me parlait s'avança tandis qu'un autre ange venait à sa rencontre. 8 Il lui dit: «Cours, parle à ce jeune homme, là-bas, et dis-lui: ‹Jérusalem doit rester ville ouverte à cause de la foule des gens et des bêtes qui s'y trouveront. 9 Et moi, JE SERAI LÀ

---

[106] P. PRIGENT. *L'Apocalypse de Saint Jean*. Genève : Labor et Fides, 2000. p. 472.

- oracle du SEIGNEUR - je serai pour elle un rempart de feu et, au milieu d'elle, je serai sa gloire!› » (Za 2.5-9)

2. « La ville était carrée »

Le verset d'Ez 42.15-20, clôturant la description du Temple, donne les mesures de la muraille du Temple, ainsi que sa fonction. Cette muraille forme un carré. La ville de la vision, décrite en Ez 48.30-35, est aussi de forme carrée[107]. Nous remarquons que même si les mesures de la Nouvelle Jérusalem sont différentes de celles de la vision d'Ezéchiel, les proportions sont respectées. Ainsi, comme nous l'avons déjà observé[108] dans notre étude comparative des architectures d'Ez et de 11QT, l'Apocalypse a préservé pour sa cité eschatologique une base carrée[109].

Si au verset 21.16a il est indiqué que la ville est en forme de carré, en 21.16b est ajoutée une troisième dimension, la hauteur :

> Et il mesura la ville avec le roseau : douze mille stades ;
> la longueur, la largeur et la hauteur en étaient égales.
>
> καὶ ἐμέτρησεν τὴν πόλιν τῷ καλάμῳ ἐπὶ σταδίων δώδεκα χιλιάδων, τὸ μῆκος καὶ τὸ πλάτος καὶ τὸ ὕψος αὐτῆς ἴσα ἐστίν.

Par l'ajout de cette troisième dimension, la cité prend la forme d'un cube[110]. Il faut voir dans cette forme une allusion à un autre espace de forme cubique appartenant à la tradition d'Israël, le saint des saints[111] :

---

[107] Sont aussi de forme carrée : le saint des saint (Ez 41.4) , l'autel (Ez 43.16), le territoire réservé pour le sanctuaire (Ez 45.2).

[108] Nous renvoyons à la première partie (p. 43) sur les raisons de ce choix architectural.

[109] Ce type de plan pour une ville n'est pas unique. Selon Hérodote (*Histoires* 1, 178), en effet, la ville de Babylone était carrée.

[110] Certains commentateurs ont suggéré une forme pyramidale, la cité devenant une sorte de ziggourat, alors en opposition avec la ziggourat de Babylone. Voir G.K. BEALE. *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC). Grand Rapids, Cambridge : Eerdmans, 1999. p. 1074-75.

[111] Voir P. PRIGENT. *L'Apocalypse de Saint Jean*. Genève : Labor et Fides, 2000. p. 473.

> Devant la chambre sacrée aux vingt coudées de long, aux vingt coudées de large et aux vingt coudées de haut, et que Salomon avait plaquée d'or fin, se trouvait l'autel qu'on lambrissa de cèdre. (1R 6.20)
>
> εἴκοσι πήχεις μῆκος καὶ εἴκοσι πήχεις πλάτος καὶ εἴκοσι πήχεις τὸ ὕψος αὐτοῦ καὶ περιέσχεν αὐτὸν χρυσίῳ συγκεκλεισμένῳ καὶ ἐποίησεν θυσιαστήριον

Dans le texte grec de 1R 6.20, les mots pour longueur (μῆκος), largeur (πλάτος) et hauteur (ὕψος) sont identiques à ceux employés dans notre texte. Par cette allusion architecturale, l'auteur transfère ce qui est du domaine du saint des saints vers la Nouvelle Jérusalem. La cité acquiert la plus haute sacralité en étant l'espace de la théophanie. La ville, de par son architecture hautement symbolique, doit être considérée comme un lieu très saint, comme l'espace le plus sacré du Temple.

3. « Douze milles stades »

Apocalypse 21.27 nous donne la dimension de la ville : 12 000 stades, ce qui fait un peu plus de 2000 km. Cette mesure, que nous ne pouvons pas comprendre au sens concret, possède une haute valeur symbolique[112]. Elle contient le chiffre douze, chiffre dominant dans notre texte avec les 12 portes et les 12 fondations de la cité. Si certains commentateurs ont perçu un lien avec les douze signes du zodiaque, il nous semble que l'interprétation de ce chiffre 12 est tout autre, car suggérée par l'auteur de l'Apocalypse lui-même. En effet, en reliant le chiffre douze aux douze fils d'Israël (21.12), puis aux douze apôtres de l'agneau (21.14), il invite à chercher la signification dans la tradition biblique. Le chiffre douze indique la structure sociale de base d'Israël. Le peuple dans son ensemble était représenté par le chiffre douze[113], désignant cette alliance entre le divin et sa

---

[112] D'autres textes témoignent du désir de décrire une cité aux dimensions immenses. Ainsi, dans Oracles Sibyllins V. 250, 251 : « qui habitent la cité de Dieu placée au centre de la terre, et dont la grande enceinte fortifiée s'arrondira jusqu'à Joppé ». La texte qoumrânien de la Vision de la Nouvelle Jérusalem, fondé en partie sur la vision d'Ez 40-48, présente aussi une cité avec des dimension trop grandes pour être réalistes (4Q554 col.1,2). Voir M. WISE, M. ABEGG, E. COOK. *Les manuscrits de la mer Morte* (traduit de l'anglais par F. Israël). Paris : Perrin, 2001. p.121.

[113] Voir par exemple Ex 24.4 où douze pierres sont dressées lorsque l'alliance est conclue entre Dieu et le peuple d'Israël, ou Jos 4.20 avec le mémorial aux douze pierres dressé après le passage du Jourdain. Voir A. JAUBERT. « La symbolique des douze ». In *Hommages à André Dupont-Sommer*. Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient, 1971. p. 453-460.

création. D'où les 12 tribus pour le peuple choisi par Dieu et les 12 apôtres de l'agneau.

Dans les mesures de la ville, le chiffre douze, symbolisant le peuple de Dieu, est multiplié par mille. Ce chiffre symbolise la multitude, l'achèvement (cf. Ap 20.4-6). Il représente ainsi la totalité du peuple de Dieu. Parce que la cité mesure 12000 stades, elle se trouve intimement liée à ce peuple. Ce qui constitue la Nouvelle Jérusalem, c'est le peuple, la communauté qui y habite. En choisissant cette mesure de 12000 stades, l'auteur amène volontairement la cité et le peuple de Dieu à se confondre, ce qui était déjà suggéré par les noms des tribus et des apôtres sur les portes et les fondations. La cité, de par le symbolisme de ses mesures, représente le peuple. Or, comme nous avons pu le voir à plusieurs reprises dans la première partie, l'idée du Temple est transférée à la Nouvelle Jérusalem. En prolongeant cette donnée, le peuple de Dieu, en étant assimilé à la cité, se trouve assimilé au Temple. Le Temple, tel qu'il est présenté dans Ap 21.12-21, c'est le peuple de Dieu. Le Temple devient peuple, le peuple devient Temple.

B. Mesure de la muraille

1. Mesure de la largeur ?

> « Il mesura la muraille : cent quarante-quatre coudées,
> mesure humaine qui est celle de l'ange.» (v.17)

Nous pouvons ici nous étonner de la faible taille de la muraille, en comparaison avec les mesures de la ville au verset précédent. Ainsi, la ville mesure plus de 2000 km, la muraille seulement 65 m. Il peut paraître étonnant d'avoir une muraille de dimension plus petite que la ville qu'elle est censée protéger. Même si la description de la Nouvelle Jérusalem est avant tout symbolique, il me semble important, si c'est possible, de choisir la lecture la plus cohérente et logique. Or, le texte ne précise pas s'il est question ici de la longueur,

de la largeur, ou bien de l'épaisseur de la muraille[114]. Toutefois, ce serait cette dernière dimension qui serait la plus cohérente pour les 144 coudées indiquées[115].

L'épaisseur, spécialement à l'ère du bronze, était le critère le plus important d'une muraille[116]. Ainsi les exemples de Tell el-Far'ah et de 'Ai, atteignant respectivement 15 et 10 m d'épaisseur[117]. Dans le même sens, nous pouvons évoquer le texte de l'historien Hérodote (5es. av. JC.), qui, pour exalter la ville de Babylone, présente une muraille de 50 coudées d'épaisseur[118].

Ainsi, les 144 coudées nous semblent représenter la mesure de l'épaisseur de la muraille. L'épaisseur d'une muraille désigne sa qualité. Ces 144 coudées pourraient donc définir la qualité de la muraille.

2. 144 coudées

Nous allons maintenant nous intéresser à la mesure en elle-même : les 144 coudées. Le chiffre 144 à une valeur symbolique, car il est le carré de 12, chiffre dont nous avons pu voir la signification précédemment. En choisissant une mesure de 144 coudées, l'auteur associe les deux entités que sont les douze tribus des fils d'Israël (les douze portes) et les douze apôtres de l'agneau (les douze fondations).

Par le chiffre 144 est montrée la cohésion[119], l'unité du peuple de Dieu. Et c'est ce peuple qui forme la muraille. Dès lors, tout ce qui est du domaine de la muraille peut être transféré au peuple de Dieu. Ainsi, la fonction de séparation entre le profane et le sacré est transférée au peuple de Dieu. Selon la « pensée

---

[114] D.E. AUNE. *Revelation 17-22* (WBC 52c). Nashville : Thomas Nelson, 1998. p.1162.

[115] M. BARKER. *The Revelation of Jesus Christ*. Edinburgh : T.&T. Clark, 2000. p.327.

[116] Z. HERZOG. « Fortifications ». In *Anchor Bible Dictionnary vol.2*. (D.N. Freedman éd.). New York : Doubleday, 1992. p. 845.

[117] *Ibidem*.

[118] HERODOTE. *Histoires. I,178*. (texte établi et traduit par E. Legrand). Paris : Les Belles Lettres, 1946. p. 176.

[119] J.M. MASSYNGBERDE FORD. *Revelation* (AB 38). New York : Doubleday, 1975. p.841.

de la Nouvelle Jérusalem », le peuple de Dieu, représenté par les 144 coudées, a pour fonction de préserver la cité en laissant dehors ceux qui ne sont pas « inscrits dans le livre de vie de l'agneau » (Ap 21.27). Le peuple, en tant que muraille symbolique de la cité, veille à ce que le seul critère d'accès à la cité, c'est-à-dire le lien avec l'agneau, soit respecté. Nous retrouvons, par cette assimilation entre le peuple et la muraille, l'idée du jugement déjà suggérée par l'allusion au pectoral du jugement.

Si le peuple est associé à la muraille, il est par là même assimilé au matériau de celle-ci, le jaspe. Les membres de la communauté reçoivent ainsi toute la gloire qui est rattachée au jaspe. Ils sont alors appelés, en étant associés à la brillance de la pierre précieuse, à rayonner devant les hommes. Ils acquièrent, « dans le présent, vocation et devoir de rayonnement »[120].

Par cette mesure, l'auteur renouvelle la même allusion symbolique qu'avec les 12000 stades, à savoir que c'est le peuple de Dieu qui constitue cette cité-Temple. Selon les termes de G.K. Beale, la mesure des 144 coudées signifie ici la « sécurité absolue »[121] du peuple de Dieu. La qualité de la muraille, ce qui la constitue, provient donc de ces 144 coudées, du produit des deux alliances de Dieu avec l'humanité. Ainsi, comme le souligne R. Bauckham, « l'histoire d'Israël et de l'Eglise arrive à sa réalisation dans la Nouvelle Jérusalem[122]. »

Nous voulons ici évoquer l'approche qu'a R. Bauckham[123] par rapport au chiffre 144 de notre verset. Il lui applique la *gematria*, technique par laquelle une valeur numérique peut être attribuée à chaque mot. L'auteur, à l'aide d'exemples[124], atteste que cette pratique était assez courante dans les milieux

---

[120] Voir le lien établi par C. Grappe avec le texte de Mt 5.13-16 : C. GRAPPE. « Royaume de Dieu, Temple et Cité de Dieu dans la prédication de Jésus et à la lumière de Matthieu 5, 13-16 ». In *La Cité de Dieu : 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 19-23 September 1998 in Tübingen*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2000. p. 147-193.

[121] G.K. BEALE. *John's Use of the Old Testament in Revelation* (JSNTSup 166). Sheffield : Scheffield Academic Press, 1998. p.388.

[122] R. BAUCKHAM. *The Theology of the Book Revelation* (New Testament Theology). Cambridge : Cambridge University Press, 1993. p.137.

[123] R. BAUCKHAM. *The Climax of Prophecy*. *Studies in the Book of Revelation*. Edinburgh : T.&T. Clark, 1993. p.397-400.

[124] R. BAUCKHAM. *The Climax of Prophecy*. p.384-387.

Juifs et païens. Il va ici comparer le nombre 144 d'Ap 21.17 avec le nombre 666 qui est associé à la bête en Ap 13.18: « C'est le moment d'avoir du discernement: celui qui a de l'intelligence, qu'il interprète le chiffre de la bête, car c'est un chiffre d'homme: et son chiffre est six cent soixante-six. »

> « Tout comme 666 est la valeur numérique de θηρίον (bête) écrit en caractère hébreu, 144 est la valeur numérique de ἄγγελος (ange) écrit en caractère hébreu (א = 1 + נ = 50 + ג = 3 + ל = 30 + ס = 60)[125]. »

Ce jeux numérique d'opposition entre 666 et 144 semble être, toujours selon R. Bauckham[126], renforcé par le parallélisme entre les expressions respectives de Ap 13.18 et 21.17 :

Ap 13.18 : le chiffre de la bête, (666)
car c'est un chiffre d'homme

Ap 21.17 : mesure humaine
qui est celle de (l')ange (144)

Ce parallélisme peut fournir une explication à l'expression « mesure humaine qui était celle de (l')ange » (μέτρον ἀνθρώπου, ὅ ἐστιν ἀγγέλου). Au delà de cette opposition avec tout ce qui est représenté par la bête, cette expression marque le caractère divin et humain de la nouvelle cité.

> « Cette mesure de l'ange est la même que celle des hommes; non pas que l'on retrouve « dans le ciel » les mesures des hommes, mais qu'à ce moment il y a similitude entre l'homme et l'ange, que, à ce moment, l'acte de l'ange est aussi acte de l'homme parvenu à sa stature parfaite ! »[127]

Cette même opposition entre 666 et 144 peut se retrouver en comparant Ap 13.16 et 14.1. Ainsi, la bête ayant pour chiffre 666 impose une marque « ἐπὶ τὸ

---

[125] R. BAUCKHAM. *The Climax of Prophecy*. *Studies in the Book of Revelation*. Edinburgh : T.&T. Clark, 1993. p.398.

[126] R. BAUCKHAM. *The Climax of Prophecy*. p.397-398.

[127] J. ELLUL. *Sans feu ni lieu*. *Signification biblique de la Grande ville* (Voies ouvertes). Paris : Gallimard, 1975. p.284.

μέτωπον αὐτῶν » (sur leur fronts), tout comme les 144 000 ont le nom de l'agneau et le nom du Père « ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν ».

Le nombre 144 000 est défini en Ap 7.1-8. Ce chiffre est obtenu en multipliant 12, le nombre des tribus des fils d'Israël, par 12 000, le nombre de marqués par tribu. Le nombre de 12 000 par tribu est un indicateur de multitude, montrant par là que, si le peuple de Dieu est associé aux douze tribus, il va bien au-delà de cette stricte population.

Nous retrouvons cette volonté d'exprimer la multitude en Ap 7.9, où c'est une véritable foule qui loue Dieu :

> « Après cela je vis: C'était une foule immense que nul ne pouvait dénombrer, de toutes nations, tribus, peuples et langues. Ils se tenaient debout devant le trône et devant l'agneau, vêtus de robes blanches et des palmes à la main. »

Cette approche de la *gematria* nous permet ici de voir à nouveau la Nouvelle Jérusalem en tant que réponse, opposition à un système corrompu, contraire à la volonté divine. Cela renforce ce que nous avons dire concernant la Nouvelle Jérusalem en tant que réponse au système persécuteur représenté par Babylone (Ap 17, 18).

Nous pouvons à présent justifier la position centrale du péricope concernant les mesures. Par la symbolique de ces dernières, l'auteur signale au lecteur la réalité de cette cité. En choisissant des chiffres reflétant le peuple de Dieu, il est en effet montré que la Nouvelle Jérusalem, c'est la communauté. L'auteur ne s'est donc pas limité à évoquer une réalité uniquement eschatologique. Par cette parabole architecturale, il a souhaité fournir à la communauté chrétienne représentée par la cité une espérance, une identité, un engagement.

Conclusion

Au cours de cette étude, nous avons pu voir en quoi le texte descriptif de la Nouvelle Jérusalem se situe dans le prolongement d'une tradition eschatologique représentée par la vision d'Ezéchiel 40-48, Es 54.11-12 et le Rouleau du Temple. En se référant à cette tradition, en la prolongeant ou en l'adaptant à son projet théologique, l'auteur de l'Apocalypse renvoie au lecteur tout un réseau de significations. A plusieurs reprises, nous avons pu percevoir qu'au-delà de la simple description d'une cité des temps derniers, il existe une véritable « pensée de la Nouvelle Jérusalem ». Celle-ci, transmise par la configuration architecturale, ainsi que par les mesures et le choix des matériaux, procure à la communauté chrétienne, destinataire de l'écrit, un cadre de vie social et religieux. Elle suggère la réalité, la nature intrinsèque du peuple, en lui fournissant une identité, une espérance et des responsabilités. Nous nous proposons ici de résumer l'ensemble de ces données transmises par cette « pensée de la Nouvelle Jérusalem » :

La Nouvelle Jérusalem : réponse et consolation face à un système corrompu.

La cité propose à la communauté une réponse face à l'oppression de la Babylone-prostituée d'Ap 17-18. En cela, comme pour la vision d'Ezéchiel, elle est un appel à la reconstruction, après une destruction punitive. Cette reconstruction est nécessaire pour que ce réalise le retour de la présence divine. En reprenant Esaïe, la cité est présentée comme l'épouse de Dieu, ornée de pierres précieuses, afin d'apporter consolation et espérance au peuple de Dieu. Cette description rappelle au peuple de Dieu sa grande valeur aux yeux de Dieu. Ce faisant, la Nouvelle Jérusalem est une invitation à accomplir ce que l'Ancien Testament avait promis, à savoir une restauration d'Israël, en attendant sa réalisation complète à la fin des temps.

La Nouvelle Jérusalem : invitation à une théophanie parmi les hommes

La structure d'Ap 21 nous a montré que la cité est une invitation à une rencontre entre les hommes et Dieu. Cette invitation est liée à la promesse de la présence divine parmi les hommes, comme l'annonçait déjà le prophète Ezéchiel. La cité des hommes est alors appelée à briller de la gloire de Dieu, afin d'attirer les nations à Lui.

La Nouvelle Jérusalem : appel au peuple à devenir le Temple de Dieu, invitation au sacerdoce universel.

Nous avons pu constater, au travers de la vision d'Ezéchiel et du Rouleau du Temple, une tradition prophétique de transfert du Temple vers la cité. La Nouvelle Jérusalem finalise ce désir de permettre à la cité des hommes de devenir pleinement un Temple pour Dieu. Dès lors, se sont tous les humains ayant accepté le message des apôtres de l'Agneau qui peuvent accéder à l'espace le plus sacré, celui de la présence directe de Dieu. La Nouvelle Jérusalem finalise ainsi une volonté de nivellement sacerdotal, en permettant à l'ensemble des membres de la communauté, sans aucune distinction hiérarchique, de devenir des prêtres pour Dieu.

La Nouvelle Jérusalem : appel à la communauté de préserver la sainteté, à la protéger du profane.

Nous avons pu voir en quoi l'architecture décrite en Ap 21.12-21 est l'expression de la « pensée de la Nouvelle Jérusalem ». Cette pensée, tout en se situant dans le prolongement d'une tradition d'architecture eschatologique, est unique en ce qu'elle ne présente que deux niveaux de pureté, à savoir à l'intérieur et à l'extérieur de la cité-Temple. La communauté chrétienne est appelée à être la muraille séparant le profane du sacré. Seule l'acceptation du message évangélique relatif à l'agneau de Dieu doit permettre d'accéder à la présence glorieuse de Dieu. En étant associée au pectoral, la communauté semble ainsi recevoir une vocation de jugement, afin de discerner ceux qui peuvent être admis au sein de ce nouveau Temple qu'est la communauté chrétienne.

Cette étude, nous l’espérons, aura permis de faire ressortir les pensées que l’auteur apocalyptique a voulu transmettre au travers de sa description architecturale de la Nouvelle Jérusalem. Nous avons pu voir comment l’auteur à pu matérialiser dans sa proposition architecturale sa pensée ecclésiologique et eschatologique. Ce faisant, nous avons pu placer ce projet architectural au sein d’une tradition eschatologique. Cette vue en perspective nous a montré que nous ne pouvons considérer la Nouvelle Jérusalem isolément, mais comme l’aboutissement d’un mouvement apocalyptique amorcé par le livre d’Ezéchiel. En relevant la distance parcourue entre les différentes propositions architecturales, nous avons pu éclairer les intentions théologiques de l’auteur. Il serait, dans la suite, intéressant d’élargir le champ de cette étude aux péricopes encadrant cette vision de la Nouvelle Jérusalem, à savoir l’évocation du monde nouveau (Ap 21.1-8) et du paradis (Ap 22.1-5).

BIBLIOGRAPHIE

Textes et sources

Bible (La). Ecrits intertestamentaires. (A. Dupont-Sommer et M. Philonenko éd.). Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1987.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Editio funditus renovata (K. Elliger et W. Rudolph éd.). Stuttgart : Bibelgesellschaft, 1990[4].

HERODOTE. *Histoires* (texte établi et traduit par E. Legrand). Paris : Les Belles Lettres, 1946.

NESTLE – ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1999[27].

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlf. Volumen II. Libri poetici et prophetici. Stuttgart : Deutshe Biblestiftung, 1935.

The Babylonian Talmud. Seder Nezikin. In Four Volumes. II. (Rabbi Dr I. Epstein éd.). London : Soncino Press, 1935.

Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index par R. Le Dêaut avec la collaboration de J. Robert. *Tome I*. Genèse (SC 245). Paris : Cerf, 1978 ; *Tome II*. Exode et Lévitique (SC 256). Paris : Cerf, 1979.

TOB. Comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament. Nouvelle édition revue. Paris : Cerf, Société biblique française, 1996.

M. WISE, M. ABEGG, E. COOK. *Les manuscrits de la mer Morte* (traduit de l'anglais par F. Israël). Paris : Perrin, 2001.

Ouvrages et articles

L.C. ALLEN*.* *Ezekiel 20-48* (WBC 29). Dallas : Word Books, 1990.

D.E. AUNE. *Revelation 17-22* (WBC 52c). Nashville : Thomas Nelson, 1998.

R. BADENAS. " New Jerusalem – The Holy City". In *Symposium on Revelation – Book II*. (F.B. Holbrook éd.). Silver Spring : Biblical Research Institute, 1992. p. 243-271.

M. BARKER. *The Revelation of Jesus Christ*. Edinburgh : T.&T. Clark, 2000.

D. BARTHELEMY. *Critique Textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 prophètes* (Orbis Biblicus et Orientalis 50/3). Fribourg : Editions Universitaires Fribourg, 1992.

R. BAUCKHAM. *The Climax of Prophecy*. *Studies in the Book of Revelation*. Edinburgh : T.&T. Clark, 1993.

R. BAUCKHAM. *The Theology of the Book Revelation* (New Testament Theology). Cambridge : Cambridge University Press, 1993.

W. BAUER et W. ARNDT et W. GINGRISH. "ἴασπις" in *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. Chicago : University of Chicago, 1957. p. 369.

J.M. BAUMGARTEN. "The Duodecimal Courts of Qumran, Revelation, and the Sanhedrin." In *JBL* 95 (1976). p. 59-78.

G.K. BEALE. *John's Use of the Old Testament in Revelation* (JSNTSup 166). Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998.

G.K. BEALE. *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC). Grand Rapids, Cambridge : Eerdmans, 1999.

R.A. BRIGGS. *Jewish Temple Imagery in the Book of Revelation*. New York : Peter Lang, 1999.

G.J. BROOKE (éd.). *Temple Studies. Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll. Manchester, December 1987* (JSPseuSup 7). Sheffield : Sheffield Academic Press, 1989.

P. CHANTRAINE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Λ-Ω. Paris : Klincksieck, 1984.

R.H. CHARLES. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. vol.1,2* (ICC). Edinburgh : T. & T. Clark, 1920.

H. CONZELMANN et A. LINDEMANN. *Guide pour l'étude du Nouveau Testament* (MdB 39). Genève : Labor et Fides, 1999.

G. DAUTZENBERG. « ἀρνίον ». In *Exegetical Dictionary of the New Testament*. vol.1.(H. Balz and G. Schneider éd.). (1980, traduction anglaise 1990). p. 71-72.

C. DEUTSCH. «Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rv 21.1-22.5 ». In *ZNW* 78 (1987). p. 106-126.

J.A. DRAPER. « The 12 Apostles as Foundation Stones of the Heavenly Jerusalem and the Foundation of the Qumran Community ». In *Neotestamentica* 22 (1988). p. 52-60.

J. ELLUL. *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*. Paris : Desclée, 1975.

J. ELLUL. *Sans feu ni lieu*. *Signification biblique de la Grande ville* (Voies ouvertes). Paris : Gallimard, 1975.

H.-J. FABRY. "סער". In *Theological Dictionary of the Old Testament vol. 10* (G.H. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry éd.). Grand Rapids : Cambridge; Eerdmans, 1999. p. 291-296.

J. FEKKES. *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation. Visionary Antecedents and Their Development*. (JSOTSup 93). Sheffield : Sheffield Academic Press, 1994.

F. GARCIA MARTINEZ. *Qumran and Apocalyptic. Studies on the aAramaic Ttexts from Qumran*. Leiden, New York : E.J. Brill, 1992.

B. GÄRTNER. *The Temple and the Ccommunity in Qumran and the New Testament: A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament.* (Monograph series / Society for New Testament Studies; 1). Cambridge : Cambridge University Press, 1965.

C. GRAPPE. *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Eglise primitive de Jérusalem*. Paris : Presse Universitaires de France, 1992.

C. GRAPPE. « Royaume de Dieu, Temple et Cité de Dieu dans la prédication de Jésus et à la lumière de Matthieu 5, 13-16 ». In *La Cité de Dieu : 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 19-23 September 1998 in Tübingen*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2000. p. 147-193.

R.H. GUNDRY. « The New Jerusalem. People as Place, not Place for People ». In *NT* XXIX, 3 (1987). p. 254-264.

Z. HERZOG. « Fortifications ». In *Anchor Bible Dictionnary vol.2*. (D.N. Freedman éd.). New York : Doubleday, 1992. p. 844.852.

U. JART. "The Precious Stones in the Revelation of St. John xxi. 18-21". In *Studia Theologica* 24 (1970) pp. 150-181.

A. JAUBERT. « La symbolique des douze ». In *Hommages à André Dupont-Sommer*. Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient, 1971. p. 453-460.

J. JOOSTEN. "χαλκηδών". In *RHPR* 79, 1999. p. 135-143.

P.P. JOÜON. *Grammaire de l'hébreu biblique. 2[e] éd. Corrigée* (1[e] éd. : 1923). Rome : Pontifico Instituto Biblico, 1996.

J.-L. LAVOIE. « L'écriture interprétée par elle-même. » In *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible.* (J. Duhaime et O. Mainville éd.). Montréal : Médiaspaul, 1994. p. 83-95.

P. LEE. *The New Jerusalem in the Book of Revelation (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Reihe 2 ; 129)*. Tübingen : Mohr, 2001.

E. LEVESQUE. "Pierre Précieuse". In *Dictionnaire de la Bible vol. 5* (F. Vigouroux éd.). (1922). p. 421.

MAEIR J. *The Temple Scroll*. *An Introduction, Translation and Commentary* (Journal for the study of the old testament supplement seriesJSOTSup 34). Sheffield : JSOT Press, 1985.

J.M. MASSYNGBERDE FORD. *Revelation* (AB 38). New York : Doubleday, 1975.

D. MATHEWSON. *A New Heaven and a New Earth. The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1-22.5* (JSNTSup 238). Londres : Sheffield Academic Press, 2003.

J.H. MOULTON et G. MILLIGAN. « πλατύς ». In *The Vocabulary of the Greek Testament*. Grand Rapids : Eerdmans, 1985. p. 516.

S. MOYISE. *The Old Testament in the Book of Revelation* (JSNTSup 115). Londres : Sheffield Academic Press, 1995.

P. PRIGENT. *L'Apocalypse de Saint Jean* (CNT). Genève : Labor et Fides, 2000[2].

W.W. READER. " The Twelve Jewels of Revelation 21:19-20: Tradition History and Modern Interpretations". In J*BL* 100, 3 (1981). p. 433-457.

F. SCHMIDT. *La pensée du temple Temple. Dde Jérusalem à Qoumrân* (La librairie du XXe siècle). Paris : Seuil, 1994.

G. SCHNEIDER. "ἶρις". In *Exegetical Dictionary of the New Testament*. *vol. 2*. (H. Balz et G. SCHNEIDER éd.). Grand Rapids : Eerdmans, 1991. p. 199.

SANDERS E.P. *Jesus and Judaism*. London : SCM Press, 1985.

J.Z. SMITH. *To Take Place*. *Toward Theory in Ritual* (Chicago studies in the history of Judaism). Chicago: The University of Chicago, 1987.

G. STEVENSON. *Power and Place. Temple and Identity in the Book of Revelation*. Berlin : Walter de Gruyter, 2001.

S.S. TUELL. "Ezekiel 40-42 as Verbal Icon". In *The Catholic Biblical Quarterly* 58, 1996. p. 649-664.

VANNI U. "La dimension christologique de la Jérusalem Nouvelle". In *RHPR* 79, 1 (1999). p. 119-133.

R. de VAUX. *Les institutions de l'Ancien Testament. II: Institutions militaires. Institutions religieuses*. Paris : Cerf, 1960.

L.-H. VINCENT. *Jérusalem de l'Ancien Testament. Recherches d'archéologie et d'histoire (vol.2)*. Paris : Gabalda, 1956.

Y. YADIN. *The Temple Scroll* : vol.1, *Introduction* ; vol.2, *Text and Commentary* ; vol.3, *Plates and Text*. Jerusalem : The Israel Exploration Society; The Institute of Archaeology of the Hebrew University of Jerusalem, 1977-1983.

TABLE DES MATIERES